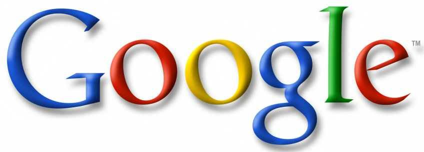



UNIVERSITY OF CALIFORNIA
JAMES·K·MOFFITT·FUND
No.
Let there be light!

Hegel

über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte.

Von

Dr. Heinrich Reese,
Inspektor am Kgl. Alumneum zu Ansbach.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1909.

S. 1—48 als Erlanger Dissertation gedruckt.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Ich kann die vorliegende Arbeit nicht der Oeffentlichkeit übergeben, ohne zugleich meinen Eltern und meinen Lehrern, deren Unterricht ich genossen und deren Vorlesungen ich besucht habe, meinen innigsten Dank auszusprechen. Ferner danke ich Hrn. Prof. Hensel und Falckenberg in Erlangen und Hrn. Prof. Seeberg in Berlin vielmals für die freundliche Teilnahme, die sie meiner Arbeit entgegengebracht haben. Ganz besonderen Dank aber weiß ich Hrn. Geh. Rat Prof. Ad. Lasson in Berlin, der mich zuerst in die Gedankenwelt der großen griechischen und deutschen Denker eingeführt und mir die erste Anregung zu der vorliegenden Arbeit gegeben hat, sowie Hrn. Hauptprediger Dr. Geyer in Nürnberg für die freundliche Aufnahme, welche die hier behandelten Probleme und ihre Lösung stets bei ihm gefunden, und die mannigfache Förderung, die mir von ihm im persönlichen Verkehr und durch seine Predigten zuteil geworden.

Ansbach, im Oktober 1908.

Reese.

Inhalt.

Wir sind in den letzten Jahren mit mannigfachen Gaben bedacht worden, die uns einen trefflichen Einblick in das Werden des Philosophen gewähren, der in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts den größten Einfluß besessen und der die mit Kant beginnende, von Fichte und Schelling weitergeleitete Entwicklung des deutschen Idealismus zu einem unverkennbaren Abschluß gebracht hat.

Zunächst schenkte uns Dilthey im Jahre 1905 sein treffliches Werk über „Die Jugendgeschichte Hegels" — ein Werk, bei dem die unveröffentlichten Jugendschriften Hegels zu einer außerordentlich feinsinnigen Analyse des werdenden Philosophen benutzt wurden [1]).

Im Jahre darnach veröffentlichte Paul Roques im Auftrage der „Société des amis de l'université de Paris" diese Jugendschriften selbst in der Ordnung oder besser scheinbaren Unordnung, wie sie sich in dem Archive der Kgl. Bibliothek zu Berlin vorfanden [2]).

In dankenswertester Weise hat dann Herman Nohl es unternommen, die betreffenden Werke genau zu sichten und auf das Sorgfältigste den Weisungen Hegels (seinen Häkchen und Klammern) folgend uns die Schriften des jugendlichen Hegel in geordnetem Zustande vorzulegen [3]).

1) „Die Jugendgeschichte Hegels" von Wilhelm Dilthey. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1905. Berlin 1905. Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei Georg Reimer.

2) G. W. F. Hegel, Das Leben Jesu. Harmonie der Evangelien nach eigener Uebersetzung. Nach der ungedruckten Handschrift in ungekürzter Form herausgegeben von Paul Roques. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena 1906.

3) Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben von Dr. Herman Nohl. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr. 1907.

Zu der Abhandlung von Dilthey hat dann Ad. Lasson wertvolle Erläuterungen hinzugefügt [1]) und Georg Lasson hat in seiner Einleitung zu Hegels Phaenomenologie auf Grund der erschienenen Werke uns eine klare, anschauliche Skizze von Hegels Jugend und Jugendschriften gegeben [2]).

Deutlicher als vorher, trotz der vortrefflichen Beschreibung von Hegels Leben durch Kuno Fischer [3]) und der beachtenswerten Darstellung von Emil Ott [4]) und der früheren Beschreibungen durch Haym [5]) und Rosenkranz [6]), steht nun vor uns das Bild des jugendlichen, ringenden, werdenden Philosophen. Es ist dieses von der größten Bedeutung für die Beurteilung der späteren Werke überhaupt und besonders der religionsphilosophischen Werke Hegels. Denn es liegt wohl ein gutes Teil Wahrheit in den Worten Emil Otts [7]): „Namentlich aber war das mangelnde Verständnis für die Individualität Hegels bis jetzt ein Hinderungsgrund für eine gerechte Schätzung desselben. Erst das Vordringen zur Seele eines Werkes, zu den persönlichsten Charakterzügen und den besonderen Lebensanschauungen des Schöpfers weist durch Aufdeckung der Motive den Weg zu einer wahrheitsgemäßen Darstellung eines besonderen Anschauungskreises, dient zugleich der Beurteilung durch Andeutung der Gunst oder Ungunst gewisser Voraussetzungen und befreundet uns jedenfalls mit Person und Werk."

Folgende Punkte können wir nun als das gesicherte Ergebnis

---

1) Philosophische Wochenschrift und Literatur-Zeitung, herausgegeben von Dr. Hugo Renner, Charlottenburg, Bd. 3, 8. Sept. 1906. Nr. 9/10, S. 227—241.

2) Philosophische Bibliothek, Band 114. G. W. F. Hegels Phaenomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson. Leipzig 1907.

3) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie 8. Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1901. S. 1—54.

4) Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt. Von Dr. Emil Ott. Berlin. S. 1—20. C. A. Schwetschke und Sohn 1904.

5) „Hegel und seine Zeit". Berlin 1857.

6) „Hegels Leben". Berlin 1844.

7) In der obenerwähnten Schrift S. 4.

der jüngsten Forschungen und Darstellungen ansehen. Erstens: Hegel war eine tief angelegte, echt religiöse Natur. Sein tiefes religiöses Interesse hat ihn wieder und wieder zur Untersuchung über das Wesentliche in der christlichen Religion, ihren Ursprung, die Bedingungen, kurz über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte hingeführt; nur einer solch tief religiösen Persönlichkeit war es möglich, schon in seiner Jugendzeit solch überraschende Einblicke in das Wesen der Region zu tun, wie wir sie in seinen Jugendwerken durchaus nicht selten antreffen; nur einer Persönlichkeit, die selbst von Hause so religiös disponiert war wie Hegel, war es dann möglich nach dem unermüdlichen Ringen um das Verständnis des Wesens der Religion jenen erhabenen Hymnus auf die Religion anzustimmen, den wir am Anfang der Religionsphilosophie finden [1]): „Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtsein ist, in welcher alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens" . . . . „Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit, und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt."

1) Hegels Werke XI (1840) S. 3 und 5.

Dazu kommt eine hohe Begeisterung für das Wahre und Schöne, und jene glühende Verehrung griechischen Wesens, in dem beides nach Hegels und seiner Freunde Meinung einmal eine schönere Wirklichkeit gefunden hatte. So schreibt er an Hölderlin in seinem Eleusis [1]) — wahrscheinlich im Jahre 1796 — in einer wahrhaft faustischen Stimmung:

„Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geschäftgen Menschen
Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
Und Muße mir. Dank Dir, du meine
Befreierin, o Nacht! — Mit weißem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen
Der fernen Hügel. Freundlich blinkt der helle Streif
Des See's herüber,"

Dann taucht die Erinnerung auf, sie aber bleibt nicht lange, sie weicht den Hoffnungen des Wiedersehns.

„Schon malt sich mir der langersehnten, feurigen
Umarmung Szene; dann der Fragen, des geheimen,
Des wechselseitigen Ausspähens Szene,
Was hier an Haltung, Ausdruck, Sinnesart am Freund
Sich seit der Zeit geändert; — Der Gewißheit Wonne
Des alten Bundes Treue, fester, reifer noch zu finden,
Des Bundes, den kein Eid besiegelte:
Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie, einzugehen!"

Die Phantasien schwinden und Hegel fährt fort:

„Mein Aug erhebt sich zu des ewgen Himmels Wölbung
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab,
Der Sinn verliert sich in dem Anschaun.
Was mein ich nannte, schwindet.

---

1) *Hegel*, Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Herausgegeben von Herman *Nohl*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907. S. V.

Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es“ [1]).

Dann geht das Lied über in eine sehnsuchtsvolle Klage nach dem verlorenen Hellas, Sie stimmt in ihrer Schätzung des griechischen Wesens mit seiner ersten Darstellung völlig überein [2]):

„Ach! aus den fernen Tagen der Vergangenheit strahlt der Seele, die Gefühl für menschliche Schönheit, Größe hat, ein Bild entgegen — das Bild eines Genius der Völker, eines Sohnes des Glücks, der Freiheit und Zöglings der schönen Phantasie; auch ihn fesselte das eherne Band der Bedürfnisse an die Muttererde, aber er hat es durch seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert, mit Hilfe der Grazien mit Rosen umwunden, daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als in einem Teil seiner selbst gefällt, daß es ganz sein Werk zu sein schien. Seine Diener waren die Freude, die Fröhlichkeit, die Anmut, seine Seele erfüllt von dem Bewußtsein ihrer Kraft und ihrer Freiheit.“

Und mag er später in der Philosophie der Geschichte oder in der Aesthetik, oder auch in der Geschichte der Philosophie auf die Griechen, ihren Staat, ihre Werke, ihren Geist zu sprechen kommen, immer hallt noch ein Klang von jener früheren Verehrung und Begeisterung nach. Ja auch bis zuletzt, wenn er es unternimmt die Entwicklung der Religionen bis hin zur letzten, zur absoluten, offenbaren Religion aufzuzeigen, höher stellt er die Religion des griechischen Volkes als die des Volkes Israel; eine höhere Stufe nimmt auch da noch bei ihm ein die Religion der Schönheit als die der Erhabenheit. Und mit dieser Hochschätzung hellenischen Wesens ist ihm geblieben die Ehrfurcht vor dem Wahren und Schönen. Ein Ton der Ergriffenheit klingt noch durch, wenn er sich als akademischer Lehrer an seine Zuhörer in Berlin wendet [3]):

„Ein noch gesundes Herz hat noch den Mut Wahrheit zu verlangen und das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut und dessen wir durch ihr Studium teilhaftig werden.“ Dann: „Alles was das menschliche Leben zu-

1) Ebendaselbst V. und VI.
2) Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. S. 71.
3) Hegels Werke Bd. VI. 1843, S. XL.

sammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtseyn von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Ideen." „Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten."

Zu diesem hohen offenen Sinn für das Schöne und Wahre kommt dann noch eine ganz spezifische Veranlagung für historisches und spekulatives Denken. Dies zeigt sich auf wunderbare Weise schon bei seinen Jugendschriften.

So berichtet uns Kuno Fischer [1]) aus Hegels Gymnasialzeit, daß er einst einen Vortrag zu halten hatte über das Thema: „Einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den modernen" und bemerkt dann dazu: „Um gewisse charakteristische Unterschiede der alten Dichter von den modernen zu erkennen, dazu gehört eine Vereinigung historischer und philosophischer Sinnesart, welche bei einem Schüler wohl als ein seltener und vielversprechender Zug erscheinen und den Lehrer zu dem Urteile veranlassen konnte: „felix futurum omen". Kein Zeugniß ist so verifiziert worden wie dieses." Und unmittelbar darnach gibt Kuno Fischer über jene Jugendarbeiten, in denen sich Hegel um ein „philosophisches Verständnis der Weltgeschichte" bemüht, das schöne Urteil ab [2]): „Was Hegels Lehrer, der Stuttgarter Gymnasialprofessor Hopf, von jener Rede des achtzehnjährigen Primaners gesagt hat, gilt von jedem Worte des jungen Hegel, welches den Drang nach historischen Ideen ausspricht: „felix futurum omen„".

Und in einer meisterhaften eingehenden Charakteristik des jugendlichen Hegel sagt Dilthey von ihm [3]): „Vor allem aber war in ihm mit dem metaphysischen Genie das des Historikers verbunden. Hierin unterschied sich von Anfang an seine Arbeitsweise von der seiner mitstrebenden Genossen; denn wenn auch das historische Wissen Friedrich Schlegels umfassender und methodischer war, so mangelte diesem doch Reinheit, Stärke und Stetigkeit in der Erfassung des allgemeinen Sachverhalts in Begriffen. Hierbei machte sich das

1) Hegels Leben, Werke und Lehre. 1. Teil S. 6.

2) Ebendaselbst S. 7. 3) „Die Jugendgeschichte Hegels". S. 63 u. ff.

Wesen Hegels darin geltend, wie er auch hier zu unpersönlichem, objektivem und universalem Auffassen hinstrebte. Er gab in alles Geschehen die Tiefe seines Erlebens hinein und verhielt sich dabei doch ganz gegenständlich. Während er die großen historischen Gestalten des Bewußtseins nachfühlte bis in die letzten Tiefen, vermochte er in dem Zusammenhang ihrer aller den Reichtum der geschichtlichen Welt in sich zusammenzufassen."

Und weiter stellt Dilthey bei der Besprechung von Hegels Arbeit aus dem Jahre 1799 „Das Schicksal Jesu und die Religion seiner Gemeinde" Hegel das schöne Zeugnis aus [1]):

„In dieser Darstellung des Bewußtseins Christi läßt Hegel an einem neuen und entscheidenden Punkte die Aufklärung weit hinter sich zurück. Ja wie vieles in den heutigen Darstellungen erscheint ihr gegenüber rückständig! Mit der Naivität des historischen Tiefsinns, der sich keinem systematischen oder praktischen Bedürfnis gefangen gibt, zeichnet hier Hegel das Bewußtsein Jesu als eine geschichtliche Größe, als dies individuell Bestimmte, das nur einmal so da war."

Und diese beiden Urteile fällt Dilthey auf Grund von Hegels Jugendschriften! Werfen wir noch kurz einen Blick auf diese Schriften! Alle mit Ausnahme von zwei: über die Verfassung von Württemberg und über die Verfassung Deutschlands, sind theologischen Untersuchungen gewidmet und zwar können wir sie alle als Versuche des jugendlichen Hegel ansehen, sich über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte Klarheit zu verschaffen.

Man kann dabei deutlich zwei Gruppen von Schriften unterscheiden. Die erste gehört im wesentlichen der Berner, die zweite der Frankfurter Periode an. Zuerst ist er auf das entschiedenste von Kant beeinflußt; dann entfernt er sich mehr und mehr von dem kantischen Standpunkt und geht nun öfters zu einer leidenschaftlichen Polemik gegen Kant über. Nicht unwesentlich sind die Einflüsse, die er in dieser Zeit von Hölderlin und Schiller, Herder und Schelling und auch von den deutschen Mystikern empfangen hat. Wir sehen ihn so vom ethischen Kritizismus zum spekulativen My-

1) Ebendaselbst S. 121.

stizismus fortschreiten [1]). Denn während vorher alle geschichtlichen Berichte über das Auftreten der Religion nach moralischen und verstandesmäßigen Maximen beurteilt werden, so findet Hegel in seiner Frankfurter Periode das Wesen der Religion in der Wesensgleichheit des Menschen mit Gott; die Begriffe des Lebens und der Liebe erlangen hier eine vorher ungeahnte Bedeutung.

Als ein typisches Beispiel der ersten Periode können wir das Leben Jesu [2]) ansehen. In dieser Schrift sucht er sich Klarheit über das charakteristische der Person Jesu dadurch zu verschaffen, daß er die Evangelien zu einer „Evangelien-Harmonie" verarbeitet. Er gibt eine Uebersetzung oder besser jedesmal eine Paraphrase im kantischen Sinne. So läßt er z. B. Jesu in der Bergpredigt sagen [3]): „Himmel und Erde mögen wohl vergehen, aber nicht die Forderungen des Sittengesetzes, nicht die Pflicht, ihnen zu gehorchen" und dann weiter [4]): „Was ihr wollen könnet, daß es als allgemeines Gesetz unter den Menschen auch gegen euch gelte, nach einer solchen Maxime handelt". Macht es nicht ganz den Eindruck, als ob diese Stelle auch aus der Kritik der praktischen Vernunft selbst entlehnt sein könnte? Oder an einer anderen Stelle der Bergpredigt hören wir, wie Jesus sagt [5]): „Wenn ihr betet, so geschehe es ebensowenig nach Art der Heuchler, die in den Kirchen auf den Knien liegen, auf der Straße die Hände falten, oder den Nachbarn mit ihrem Singen

---

1) Wir nennen diese Weltanschauung „ethischen Kritizismus", weil die Grundsätze der kritischen Schriften Kants, mit besonderer Betonung der Moral, der historischen Beurteilung zu Grunde gelegt sind. Unter „spekulativem Mystizismus" verstehen wir — wie es in einer Schrift, die ebensowohl Hegel als Schelling zugesprochen werden könnte (der ganzen Diktion nach ist sie sicherlich eher Schelling als Hegel zuzuschreiben), formuliert ist: (Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, zuerst erschienen im Kritischen Journal H. W. W. Bd. 1[2], S. 305) — den auf Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn.

2) In den theologischen Jugendschriften, von Herman Nohl herausgegeben a. a. O. S. 73—736. Auch als Separatdruck bes. herausgegeben und G. F. W. Hegel, Das Leben Jesu, herausgegeben von Paul Roques a. a. O. S. 1—74. — Wir zitieren die Stellen nach der letzteren Schrift und in Klammern nach der Gesamtausgabe von H. Nohl.

3) S. 10 (S. 83). 4) S. 15 (S. 87). 5) S. 12 (S. 84).

beschwerlich fallen —"·und in der Kritik der Urteilskraft lesen wir [1]): „Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten . . ."! So läßt er dann ferner Jesus auch die Worte sprechen [2]): „Dank und Preis sei dir, Vater des Himmels und der Erde, daß es nicht ein Eigentum der Gelehrsamkeit und der Kenntnisse ist, zu erkennen, was Pflicht für jeden ist, daß jedes unverdorbene Herz den Unterschied zwischen Gut und Böse selber fühlen kann! Ach! wären die Menschen hierbei stehen geblieben und hätten nicht außer den Pflichten, welche die Vernunft auferlegt, noch eine Menge Lasten erfunden, die arme Menschheit damit zu plagen, die eine Quelle von Stolz werden, und in denen keine Beruhigung, außer auf Kosten der Tugend, zu finden ist!" Und so klingt immer und immer wieder das Wort Tugend hindurch, bis zur Langeweile, zum Ueberdruß! Auf das Wort Tugend — auf diesen Ton ist die ganze Schrift gestimmt: und so spricht auch Jesus hier bei Hegel [3]): „Von mir oder einem andern Lehrer der Tugend übel zu sprechen ist noch [eine] verzeihliche Sache. Wer aber den heiligen Geist der Tugend selbst lästert, der ist ein Verworfener." Und von dem Plane der Gottheit mit der Menschheit sagt Jesus [4]): „Dann könnet ihr sagen, er ist vollendet, wenn der Dienst nicht von Namen und Worten, sondern der Dienst der Vernunft und der Tugend auf der ganzen Erde anerkannt und geübt wird."

Sehr bezeichnend für die sachlich sein sollende, nüchterne Darstellung dieser Schrift ist es, daß ihr Hegel folgenden Abschluß gegeben hat [5]):

„Selbst der römische Hauptmann, der bei der Hinrichtung kommandierte, bewunderte die ruhige Fassung und die sich gleich bleibende Würde, mit welcher Jesus starb. Seine Freunde hatten dem Ende ihres teuern Lehrers von ferne zugesehen.

1) 3. Aufl. S. 222. 2) S. 33 (S. 102).

3) S. 36 (S. 104 und 105). Herman Nohl hat [eine]; nach Sache steht bei ihm ein Gedankenstrich, der überhaupt in seiner Ausgabe eine weit reichere Verwendung erfahren hat als bei der Ausgabe von Paul Roques.

4) S. 57 (S. 122). 5) S. 73 und 74 (135 und 136).

Weil die Gekreuzigten sonst nur langsam abstarben und oft noch mehrere Tage am Pfahle lebten und der folgende bei den Juden ein Festtag war, so baten sie Pilatus, damit morgen die Körper nicht am Kreuze seien, den Gerichteten die Beine zerschlagen zu lassen und sie abzunehmen. Bei den Missetätern, die mit Jesu gerichtet worden waren, geschah dies, weil sie noch lebten. Bei Jesu selbst sahen sie, daß dies nicht nötig war. Sie stießen ihm also nur einen Speer in die Seite, woraus ein Wasser (eine Lymphe) mit Blut vermischt herausfloß. Joseph von Arimathia, ein Mitglied des hohen Rats zu Jerusalem, ein sonst unbekannter Freund Jesu, bat es sich von Pilatus aus, ihm den Leichnam Jesu anzuvertrauen. Pilatus erlaubte dies. Joseph in Gesellschaft des Nikodemus, eines anderen Freundes, nahm den Toten also ab, balsamierte ihn mit Myrrhe und Aloe, umwickelte ihn mit Leinwand (Linnen) und setzte ihn in seiner Familiengruft bei, die in seinem Garten in Felsen gehauen war und die nahe bei der Gerichtsstätte war, wo sie also um so eher mit diesen Zurüstungen fertig werden konnten, noch vor dem Anfang des Festes selbst, an dem es nicht erlaubt gewesen wäre mit Toten zu tun zu haben."

Welch ein Unterschied zwischen dieser Darstellung des Lebens Jesu und den historisch und spekulativ gleichbedeutenden Ausführungen seiner Schrift vom Jahre 1799, der Herman Nohl den Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" gegeben hat! Sehen wir in der ersten Schrift Hegel in der denkbar größten Abhängigkeit von Kant, so entfernt er sich nun unter dem Einflusse von Hölderlin und Herder, Schiller, Goethe und Schelling — auch die deutschen Mystiker sind dabei nicht zu vergessen — immer mehr von Kant. Dazu kommt noch das eigene Bohren und Forschen, er bemüht sich unablässig, den geschichtlichen Tatbestand festzustellen. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens hat er selbst auf das treffendste mit den Worten dargelegt [1]): „Die Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche ist eine von den wunderbaren Revolutionen, deren Ursachen aufzusuchen den denkenden Geschichtsforscher beschäftigen muß. Den großen, in die Augen fallenden Revolutionen

1) In den Aufzeichnungen über die Positivität der christlichen Religion (1795—1796) in der a. a. O. von H. Nohl (S. 220).

muß vorher eine stille geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein, die nicht jedem sichtbar, am wenigsten für die Zeitgenossen beobachtbar, und ebenso schwer mit Worten darzustellen als aufzufassen ist." Und weiter [1]): „... eine Revolution von der Art, wie die, daß eine einheimische, uralte Religion von einer fremden verdrängt wird, eine solche Revolution, die sich unmittelbar im Geisterreiche zuträgt, muß um so unmittelbarer in dem Geiste der Zeit selbst ihre Ursache finden." —

Er begreift die tiefe Wirkung der Religion; klar steht vor seinen Augen die außerordentliche Schwierigkeit, die sich ergibt für ihr Auftreten und ihre Verbreitung. Er selbst spricht dieses mit den schönen Worten aus, die uns einen Einblick in sein historisches Verständnis gewähren [2]):

„Wie konnte eine Religion verdrängt werden, die seit Jahrhunderten sich in den Staaten festgesetzt hatte, die mit der Staatsverfassung aufs innigste zusammenhing, wie konnte der Glaube an Götter aufhören, denen die Städte und Reiche ihre Entstehung zuschrieben, denen die Völker alle Tage Opfer brachten, deren Segen sie zu allen Geschäften anriefen, unter deren Panier die Armen allein siegreich gewesen waren, denen sie für ihre Siege gedankt hatten, denen die Fröhlichkeit ihre Lieder, sowie der Ernst seine Gebete weihte, deren Tempel, deren Altäre, Reichtümer und Statuen der Stolz der Völker, der Ruhm der Künste war, deren Verehrung und Feste nur Veranlassungen zur Freude waren — wie konnte der Glaube an die Götter, der mit tausend Fäden in das Gewebe menschlichen Lebens verschlungen war, aus diesem Zusammenhange losgerissen werden?"

Die Antwort, die man auf diese Frage geben könnte, genügte unserem Hegel nicht [3]): „Die Bekanntschaft mit dem Christentume hatte die negative Wirkung, daß die Völker auf das Dürftige und Trostlose ihrer Religion aufmerksam gemacht wurden, daß ihr Verstand das Ungeräumte und Lächerliche der Fabeln ihrer Mythologie einsah, und sich damit nicht mehr befriedigte — die positive Wirkung, daß sie das Christentum, diese Religion, die allen Bedürfnissen des

1) Ebendaselbst S. 220. 2) Ebendaselbst S. 220.
3) Ebendaselbst S. 220 und 221.

menschlichen Geistes und Herzens so angemessen, alle Fragen der menschlichen Vernunft so befriedigend beantwortet — die außerdem ihren göttlichen Ursprung noch durch Wunder beglaubigte, annahmen — dies ist die gewöhnliche Antwort auf jene Frage, und die Ausdrücke: Aufklärung des Verstandes und neue Einsicht u. dgl., die man dabei gebraucht, sind uns so geläufig, daß wir große Dinge dabei zu denken, und alles damit erklärt zu haben vermeinen — und wir stellen uns jene Operation so leicht, und die Wirkung so natürlich vor, da es uns so leicht ist, einem jeden Kinde begreiflich zu machen, wie ungereimt es ist, zu glauben, daß da oben im Himmel ein solches Rudel von Göttern, als die Heiden glaubten, herumrumorten, essen und trinken, sich herumbalgen und noch andere Dinge treiben, deren sich bei uns jeder gesittete Mensch schämt. —"

Dieser oberflächlichen Erklärung setzt Hegel die tiefere Betrachtung entgegen [1]): „Wer aber nur die einfältige Bemerkung gemacht hat, daß sie außerdem in allem, was groß, schön, edel und frei ist, noch so sehr unsre Muster sind, daß wir uns über diese Menschen als ein uns fremdes Geschlecht nur verwundern können — wer es weiß, daß die Religion, besonders eine Phantasiereligion, nicht durch kalte Schlüsse, die man sich da in der Studierstube vorrechnet, aus dem Herzen, am wenigsten aus dem Herzen und dem ganzen Leben des Volks gerissen wird — wer es ferner weiß, daß bei der Verbreitung der christlichen Religion eher alles andere als Vernunft und Verstand sind angewendet worden — wer, statt durch die Wunder den Eingang des Christentums erklärbar zu finden, eher sich die Frage schon aufgeworfen hat: wie muß das Zeitalter beschaffen gewesen sein, daß Wunder, und zwar solche Wunder, als uns die Geschichte erzählt, in demselben möglich wurden. — Wer diese Bemerkungen schon gemacht hat, wird die oben aufgeworfene Frage durch jene Antwort noch nicht befriedigt finden. —"

Und wenn nun die Antwort Hegels in jener Epoche auch noch höchst unbefriedigend ist — er erklärt es aus dem Verluste der Freiheit jener Völker [2]) — „die griechische und römische Religion war nur eine Religion für freie Völker, und mit dem Verlust der Frei-

1) Ebendaselbst S. 221. 2) Ebendaselbst S. 221.

heit muß auch der Sinn, die Kraft derselben, ihre Angemessenheit für die Menschen verloren gehen. Was sollen einer Armee Kanonen, die ihre Munition verschossen hat? sie muß andere Waffen suchen. Was sollen dem Fischer Netze, wenn der Strom vertrocknet ist?" Mag die damalige Lösung des Problems auch noch so unbefriedigend sein, so bleibt doch dieses als das wichtige Resultat, daß er das Problem selbst in seiner ganzen Schwere erfaßt hat. Die tiefere Fassung des Problems zwingt ihn selbst tiefer zu graben; es bewahrheitet sich an ihm im vollsten Maß das schöne Wort Harnacks [1]): „Das Genie ist der Fleiß, sagt der eine; das Genie ist die Fähigkeit, die Dinge zu sehen, wie sie sind, sagt der andre. Sie widersprechen sich nicht; denn wer die Dinge sieht, wie sie sind, der hat keine Ruhe: er muß immer mehr und immer tiefer sehen." Und so ist es unserem Hegel ergangen: er hatte einen tieferen Blick in die Verhältnisse getan, als sich die Aufklärung je hätte träumen lassen; auch die Erklärungen, die er von seinen Religionslehrern erhalten hatte, genügten ihm nicht; er mußte sich Rechenschaft ablegen über die geistige Situation in jenem Zeitpunkte, denn nur aus ihrem Verständnis konnte eine befriedigende Einsicht in das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte gewonnen werden. Als der nächste Versuch sich diese Einsicht zu verschaffen muß die Schrift über den Geist des Christentums und sein Schicksal angesehen werden.

Zwei Worte sind es, die hier immer wieder durchklingen: Leben und Liebe. Sie sind die Pole, an denen sich Hegel in seinem Denken orientiert; sie verbreiten ihren Schein über die ganze Schrift; sie erhellen ihm nun aber auch das Dunkel der Geschichte. Eine neue Auffassung der christlichen Religion und der Bedeutung ihres Stifters erschließt sich ihm durch die Anwendung der beiden Begriffe: Leben und Liebe.

Wir wollen uns kurz vor Augen stellen: Welche Aenderungen verursachen gegenüber der ersten Schrift diese beiden Begriffe und die in der Schrift über das Positive im Christentume gefundene historische Methode, nicht mehr pragmatisch zu verfahren, sondern „die das Wesen der Sache innerlich konstituierenden Ideen" „ als

1) Harnack, Reden und Aufsätze 2. Bd. (1906) S. 374.

die treibenden Momente der geschichtlichen Entwicklung“ „ans Licht zu stellen“ [1])?

Einmal: Hegel wird dem geschichtlichen Tatbestand nunmehr in weit höherem Grade gerecht, als es ihm in seiner ersten Schrift möglich gewesen. Es möge uns hier gestattet sein eine Stelle anzuführen, die als ein Beispiel dienen kann seines ungemein feinen Empfindens und seiner Fähigkeit, die Situation sich zu vergegenwärtigen und auch auf anziehende Weise zur Darstellung zu bringen; die Erzählung von Maria Magdalena im Hause des Simon (Lk. 7, Mt. 26). Bei Hegel lesen wir darüber [2]), und es will diese Erzählung wie alles, was Hegel von nun an schreibt, in langsamen Zügen genossen, mit liebevollem Verweilen betrachtet sein:

„Auch ein schönes Beispiel einer wiederkehrenden Sünderin kommt in der Geschichte Jesu vor; die berühmte schöne Sünderin, Maria Magdalena. Es möge nicht übel gedeutet werden, wenn die in Zeit, Ort und andern Umständen obweichenden Erzählungen, die auf verschiedene Begebenheiten deuten, hier nur als verschiedene Formen derselben Geschichte behandelt werden, da über die Wirklichkeit damit nichts gesprochen sein soll, und an unserer Ansicht nichts verändert wird [3]). Die schuldbewußte Maria hört, daß Jesus in dem Hause eines Pharisäers speise, in einer großen Versammlung rechtlicher rechtschaffener Leute (honnêtes gens, die bittersten gegen die Fehler einer schönen Seele), ihr Gemüt treibt sie durch diese Gesellschaft zu Jesu, sie tritt hinein zu seinen Füßen, weinet und netzt seine Füße mit ihren Tränen und trocknet sie mit den Haaren ihres Hauptes, küßt sie und salbet sie mit Salben, mit unverfälschtem und köstlichem Nardenwasser. Die schüchterne, sich selbst genügende stolze Jungfräulichkeit kann das Bedürfnis der Liebe nicht laut werden

1) In der Einleitung zu Hegels Phänomenologie von Georg Lasson a. a. O. S. XLV.

2) Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften a. a. O. S. 292 und 293.

3) Man merkt hier die Freiheit Hegels zufälligen äußeren Verhältnissen gegenüber und die Absicht sich den substantiellen Gehalt klar zu machen, den Kern der beiden Erzählungen zu erfassen. Und dieses gelingt ihm auf vortreffliche Weise.

lassen, kann noch viel weniger bei der Ergießung der Seele (ihre Sünden sind, sich über das Rechtliche weggesetzt zu haben) den gesetzlichen Blicken rechtlicher Leute, der Pharisäer und der Jünger trotzen, aber eine tiefverwundete, der Verzweiflung nahe Seele muß sich und ihre Blödigkeit überschreien, und ihrem eigenen Gefühl der Rechtlichkeit zum Trotz, die ganze Fülle von Liebe geben und genießen, um „in“ diesem innigen Genuß ihr Bewußtsein zu versenken. — Der rechtschaffene Simon fühlt im Angesicht dieser fließenden Tränen, dieser lebendigen, alle Schuld tilgenden Küsse, dieser Seligkeit der aus ihrem Erguß Versöhnung trinkenden Liebe nur die Unschicklichkeit, daß Jesus „sich“ mit einer solchen Kreatur einlasse, er setzt dies Gefühl so sehr voraus, daß er es nicht ausdrückt, daß es nicht beschäftigt, sondern sogleich kann er die Konsequenz ziehen, wenn Jesus ein Seher wäre, so würde er wissen, daß dies Weib eine Sünderin ist. Ihr sind die vielen Sünden vergeben, sagt Jesus, denn sie hat viel geliebt; wem aber wenige vergeben werden, der hat wenig geliebt. — Bei Simon hatte nur seine Urteilskraft sich geäußert; bei den Freunden Jesu regt sich ein viel edleres, ein moralisches Interesse, das Wasser hätte wohl um dreihundert Groschen verkauft und den Armen gegeben werden können; ihre moralische Tendenz den Armen wohlzutun, ihre wohlberechnende Klugheit, ihre aufmerksame Tugend mit Verstand verbunden ist nur eine Roheit; denn sie faßten die schöne Situation nicht nur nicht, sie beleidigten sogar den heiligen Erguß eines liebenden Gemüts; warum bekümmert ihr sie? sagt Jesus, sie hat ein schönes Werk an mir getan; — und es ist das einzige, was in der Geschichte Jesu den Namen eines schönen führt; so unbefangen, so ohne Zweck irgend einer Nutzanwendung in Tat oder Lehre äußert sich nur ein Weib voll Liebe. Wohl nicht um einer Eitelkeit willen, auch nicht um die Jünger auf den eigenen Standpunkt zu stellen, aber um Ruhe für die Situation zu gewinnen, muß Jesus ihnen eine Seite zuwenden, für die sie empfänglich sind, mit der er ihnen nicht das Schöne derselben erklären will. Er leitet eine Art von Verehrung seiner Person von der Handlung ab. Gegen rohe Seelen muß man sich begnügen, nur eine Entweihung eines schönen Gemüts durch sie abzuwenden; es wäre vergebens, einer groben Organisation den feinen Duft des Geistes

erklären zu wollen, dessen Anhauch für sie unempfindbar war. „Sie hat mich, sagt Jesus, im voraus auf mein Begräbnis gesalbt.“ „Ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet. Gehe hin in Frieden, dein Glaube hat dich gerettet.“ Wollte man sagen, es wäre besser gewesen, daß Maria in das Schicksal des Judenlebens sich gefügt hätte, ein Automat ihrer Zeit, rechtlich und gemein, ohne Sünde und ohne Liebe abgelaufen wäre? Ohne Sünde, denn die Zeit ihres Volkes war wohl eine von denen, in welcher das schöne Gemüt ohne Sünde nicht leben, aber zu dieser wie zu jeder andern Zeit durch Liebe zum schönsten Bewußtsein zurückkehren konnte.“

Und Hegel fügt an diese einzigartige Erzählung die Bemerkung an [1]):

„Die Liebe versöhnt aber nicht nur den Verbrecher mit dem Schicksal, sie versöhnt auch [wenn man sich so ausdrücken darf: von Hegel gestrichen] den Menschen mit der Tugend, d. h. wenn sie nicht das einzige Prinzip der Tugend wäre, so wäre jede Tugend zugleich eine Untugend. Der völligen Knechtschaft unter dem Gesetze eines fremden Herrn setzte Jesus nicht eine teilweise Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, den Selbstzwang der Kantischen Tugend entgegen, sondern Tugenden ohne Herrschaft und ohne Unterwerfung, Modifikationen der Liebe.“ Wenn die Liebe nicht das einzige Prinzip der Tugend wäre, so wäre jede Tugend eine Untugend! und: Alle Tugenden sind nur Modifikationen der Liebe! Eine deutlichere Absage an die Kantische Moral konnte er wohl nicht geben! Wir sind damit schon zu dem zweiten charakteristischen Merkmal dieser Schrift gekommen: Der Polemik gegen Kant. Den Kantischen Standpunkt hatte er verlassen, und mit dem Begriff der Liebe einen höheren Standpunkt gefunden, von dem aus er seine oft leidenschaftliche Polemik gegen Kant führt. So heißt es jetzt bei Besprechung der Bergpredigt [2]): „Die Gesetze und Pflichten, von denen Jesus bisher sprach, waren im ganzen bürgerliche, und die Ergänzung, die er ihnen gab, war nicht die, daß er sie als Gesetze und Pflichten bestätigte, aber als Triebfeder reine Achtung für sie forderte, sondern zeigt vielmehr Verachtung gegen sie, und seine Ergänzung ist ein

1) Ebendaselbst S. 293. 2) Ebendaselbst S. 271.

Geist, dessen Handlungen, wenn sie etwa nach Gesetzen und Pflichtgeboten beurteilt werden, denselben gemäß befunden werden, der aber kein Bewußtsein für Pflichten und Rechte hat." Und weiter sagt er von Christus [1]): „Im Geiste der Gesetze handeln, konnte ihm nicht heißen, aus Achtung für Pflicht mit Widerspruch der Neigungen handeln." Das war ja aber gerade die Ethik in Kants Kritik der praktischen Vernunft, darin gipfelte ja Kants ganze ethische Auffassung! Und wenn Kant von dem Gebote: „Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst!" sagt [2]): „. . . es fordert . ., als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Prinzip zu machen . . . Gott lieben heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben," so spricht sich Hegel darüber in folgender tiefsinnigen Weise aus [3]): „Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen; in diesem Gefühl der Harmonie ist freilich keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sonst wäre keine Harmonie, und liebe deinen Nächsten als dich selbst heißt nicht ihn so sehr lieben, als sich selbst; denn sich selbst lieben ist ein Wort ohne Sinn; sondern liebe ihn, als der Du ist: ein Gefühl des gleichen, nicht mächtigeren, nicht schwächeren Lebens." Und gegen die obenangeführten Sätze Kants wendet er sich ausdrücklich [4]): „. . . seine Bemerkung, daß Liebe, oder in der Bedeutung, die er dieser Liebe geben zu müssen meint — alle Pflichten gerne ausüben — nicht geboten werden könne, fällt von selbst hinweg; weil in der Liebe aller Gedanke von Pflichten wegfällt. . ." und weiter [5]): „. . . ein solches Ideal, in dem die Pflichten als gerne getan vorgestellt würden, ist in sich selbst widersprechend, weil Pflichten eine Entgegensetzung und das Gernetun keine Entgegensetzung forderten . . ." Und während — wie wir oben sahen — Jesus nach der ersten Darstellung Hegels in der Bergpredigt fast

1) Ebendaselbst S. 266.

2) Kritik der prakt. Vernunft. 1795 S. 148.

3) Herman Nohl a. a. O. S. 296 (Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 89).

4) Herman Nohl a. a. O. S. 267. 5) Ebendaselbst.

wörtlich Kants Maximen ausspricht, so sagt jetzt Hegel von ihm [1]): „Unmittelbar gegen Gesetze gekehrt zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von Gesetzen durchgeführter Versuch ist, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen, der nicht Achtung für dieselben predigt, sondern dasjenige aufzeigt, was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas Höheres ist, als der Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht."

Von dem Anfang der Bergpredigt sagt aber nunmehr Hegel [2]): „Jesus fängt die Bergpredigt mit einer Art von Paradoxen an, in denen seine volle Seele gegen die Menge erwartender Zuhörer sogleich unzweideutig erklärt, daß sie von ihm ganz etwas Fremdes, einen anderen Genius, eine andere Welt zu erwarten haben. Es sind Schreie, in denen er sich begeistert sogleich von der gemeinen Schätzung der Tugend entfernt, begeistert ein anderes Recht und Licht, eine andere Region des Lebens ankündigt, deren Beziehung auf die Welt nur die sein könne, von dieser gehaßt und verfolgt zu werden."

So ist seine Beurteilung Jesu selbst eine andere geworden. Ja die neue Auffassung der Person Christi bildet den dritten und wichtigsten Punkt. Denn es handelt sich jetzt für Hegel nicht mehr bloß um die Fixierung der historischen Umstände, sondern um das Erfassen der Persönlichkeit selbst in metaphysischem Sinne. Dieses ist wohl das wichtigste Stück seiner nunmehr gewonnenen Christologie. Zur Erklärung der Person Jesu dienen ihm die neugewonnenen Begriffe: Leben! Liebe! aber sie genügen ihm auch vollständig. Lassen wir den Philosophen selbst sprechen! „Der Idee der Juden von Gott als ihrem Herrn und Gebieter über sie setzt Jesus das Verhältnis Gottes zu den Menschen als eines Vaters gegen seine Kinder entgegen" [3]). „Der am häufigsten vorkommende und bezeichnendste Ausdruck des Verhältnisses Jesu zu Gott ist, daß er sich Sohn Gottes nennt und sich, als Sohn Gottes, sich, als dem Sohne des Menschen entgegensetzt. — Die Bezeichnung dieses Verhältnisses ist einer der

1) Ebendaselbst S. 266. 2) Ebendaselbst S. 267.
3) Herman Nohl S. 302.

wenigen Naturlaute, die in der damaligen Judensprache zufällig übrig geblieben war, und daher unter die glücklichen Ausdrücke gehört" [1]). Inwiefern dies „ein glücklicher Ausdruck" ist, sieht man aus der weiteren Ausführung Hegels: „Das Verhältnis eines Sohnes zum Vater ist nicht eine Einheit, ein Begriff, wie etwa Einheit, Uebereinstimmung der Gesinnung, Gleichheit der Grundsätze und dergleichen, eine Einheit, die nur ein Gedachtes „ist" und vom Lebendigen abstrahiert, sondern lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben; nur Modifikationen desselben Lebens, nicht Entgegensetzung des Wesens, nicht eine Mehrheit absoluter Substantialitäten; also Gottes Sohn dasselbe Wesen, das der Vater ist, aber für jeden Akt der Reflexion, aber auch nur für einen solchen, ein besonderes" [2]). Und so wenig Hegel in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater nur Bestimmung für „Uebereinstimmung der Gesinnung, Gleichheit der Grundsätze" sieht, ebensowenig läßt er das Verhältnis der Kindschaft in dem Sinne gelten, als ob der allmächtige Gott im Himmel sitzt und nun für die Menschen sorgt, daß es ihnen möglichst gut- und wohlergehe auf Erden. Mit den herbsten Worten wendet sich Hegel gegen eine solche Auffassung [3]): „Das Verhältnis Jesu als Sohnes zum Vater ist ein kindliches Verhältnis, denn der Sohn fühlt sich im Wesen, im Geiste eins mit dem Vater, der in ihm lebt, und hat keine Aehnlichkeit mit dem kindischen Verhältnisse, in welches sich der Mensch mit dem reichen Oberherrscher der Welt setzen möchte, dessen Leben er sich völlig fremd fühlt, und mit dem er nur durch die geschenkten Dinge, durch Brocken, die von des Reichen Tische fallen, zusammenhängt."

Um das Verhältnis Jesu zu seinem Vater überhaupt nur richtig fassen zu können, bedarf es einer bestimmten Fähigkeit des menschlichen Geistes; es muß in ihm selbst etwas „Göttliches" sein. Hierüber spricht sich Hegel in folgender Weise aus [4]):

„Das Wesen des Jesus, als ein Verhältnis des Sohnes zum Vater kann in der Wahrheit nur mit dem Glauben aufgefaßt werden, und Glauben an sich forderte Jesus von seinem Volke. Dieser

1) Ebendaselbst S. 308. 2) Ebendaselbst S. 308.
3) Ebendaselbst S. 312. 4) Ebendaselbst S. 312 und 313.

Glaube charakterisiert sich durch seinen Gegenstand, das Göttliche . . ." „. . . Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glauben selbst Göttliches ist . . ." „. . . in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts; und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigner Feuerstoff gerät in Brand und ist seine Flamme."

Und wenn es bei unseren vorausgehenden Untersuchungen manchmal schien, als wären die ersten Schriften Hegels von dieser letzten durch eine unüberbrückbare Kluft von einander getrennt, so haben wir mit dem zuletzt angeführten Gedanken, daß Göttliches nur durch Göttliches erkannt werden könne, daß der Mensch, wenn er Göttliches erkennt dadurch Zeugnis ablegt, daß in ihm selbst „Göttliches" ist, daß er nicht wie ein dunkler Körper von einem fremden Lichte erleuchtet wird, sondern daß er das Licht selbst in sich trägt und sein eigener Feuerstoff es ist, der in Brand gerät — dieser Gedanke, könnten wir sagen, sei die Brücke, welche die sonst unendlich von einander verschiedenen Schriften miteinander verbindet. Denn bei aller sonstigen Verschiedenheit haben die Jugendschriften Hegels diesen Gedanken vom Göttlichen im Menschen miteinander gemein. Keimartig ist er schon in der ersten Schrift: dem Leben Jesu, vorhanden. Hier läßt Hegel nämlich Christus einmal sprechen [1]): „Glaubet ihr etwa, die Gottheit habe das menschliche Geschlecht [2]) in die Welt geworfen und der Natur überlassen, ohne ein Gesetz, ohne ein Bewußtsein des Endzwecks ihres Daseins, ohne die Möglichkeit in sich selbst es zu finden, wie es der Gottheit wohlgefällig werden könne? . ." „. . Ich halte mich allein an die unverfälschte Stimme meines Herzens und Gewissens [3]). Wer aufrichtig dieser horcht, dem leuchtet aus ihr die Wahrheit entgegen. Auf diese Stimme zu hören fordere ich allein von meinen Jüngern. Dieses innerliche Gesetz ist ein Gesetz der Freiheit, dem sich als von

1) Paul Roques a. a. O. S. 28. und 29.

2) Die Bezeichnung „das menschliche Geschlecht" ist wichtig; sie bezeichnet den „Menschen überhaupt" und richtet sich gegen den Nationaldünkel der Juden.

3) Doch hat jeder andere Mensch ebenso diese „unverfälschte Stimme" in sich, und ist dies kein besonderer Vorzug Jesu.

ihm selbst gegeben der Mensch freiwillig unterwirft. Es ist ewig; in ihm liegt das Gefühl der Unsterblichkeit. Für die Pflicht, die Menschen damit bekannt zu machen, bin ich bereit wie ein treuer Hirt für seine Herde das Leben zu lassen. Ihr möget mir es nehmen, so raubet ihr mir es nicht, sondern frei opfere ich es selbst auf. Ihr seid Sklaven, denn ihr stehet unter dem Joche eines Gesetzes, das euch von außen aufgelegt ist, und darum nicht die Macht hat, euch durch Achtung für euch selbst dem Dienste der Neigungen zu entreißen."

Der unverfälschten Stimme des eigenen Herzens und Gewissens zu folgen, das ist es, was Hegel hier in den Vordergrund rückt. Dies ist aber auch der Stolz, die Würde der Persönlichkeit: nicht einem fremden Gesetze, das von außen dem Menschen als ein Joch auferlegt ist, zu gehorchen, sondern abhängig zu sein von der Stimme des eigenen Herzens, des eigenen Gewissens. Es ist mit dieser Anschauung eine gewisse Ehrfurcht vor dem Adel, der Größe der menschlichen Seele auf das innigste verbunden; diese Achtung des Menschen, der Glaube an sich selbst, des Guten fähig zu sein scheint hier als das beste Mittel für den Menschen, gut, edel, „tugendhaft" zu werden [1]).

Und von dieser Achtung für den Menschen ergab sich bei Hegel leicht — bei seinem spekulativen Denken — die Grundforderung des „Göttlichen im Menschen", wie wir es oben kennen gelernt haben.

Der autonome Charakter des Pflichtbewußtseins war es, wodurch sich Hegel zu Kant so mächtig hingezogen fühlte. Die hieraus entspringende Achtung für den Menschen beseelte ihn in seiner Jugend und sie hat er sich bewahrt, als er zum Manne gereift war. So konnte er noch in seiner Antrittsvorlesung in Berlin zu seinen Hörern sagen [1]): „. . Der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken."

Und wie er vom Pietismus und Rationalismus durch seine Anlage und seine ganze Entwicklung gleich weit entfernt war, so

---

1) Vergl. hiezu die letzten Worte Jesu an die schöne Sünderin nach dem Leben Jesu (bei Paul Roques S. 21).

trennte ihn seine Achtung, ja seine Begeisterung für die Würde des Menschen von Anfang an von der damaligen kirchlichen Orthodoxie.

Wie ein Kampflied, oder vielleicht besser: wie ein Siegeslied, klingen die Worte die er damals[1]), begeistert durch Kants Kritik der praktischen Vernunft, geschrieben[2]): „Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird, aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister setzt? Ich glaube es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen und sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte: Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein .... die belebende Kraft der Ideen ... wird die Gemüter erheben, und sie werden lernen ihnen aufzuopfern ..."

Wir haben diese Worte wiedergegeben, weil sie uns einen erwünschten Einblick in die Stimmung des jugendlichen Hegel gewähren. Aus dieser Stimmung heraus ist wohl das ganze Leben Jesu geschrieben, und die Achtung vor dem Menschen als Menschen können wir nicht wegdenken bei seinem spekulativen Mystizismus, vielmehr müssen wir sie als einen notwendigen Bestandteil desselben betrachten. So bildet sie ein wesentliches Merkmal bei seinen theologischen Schriften, die uns erhalten sind aus seinen Berner und Frankfurter Jahren.

Die Proben, die wir aus jenen Schriften hier mitgeteilt haben, die Darstellung, die wir bis jetzt versucht, sie dürften uns eine hinlängliche Anschauung gegeben haben von seiner hohen sittlichen

1) Am 16. April 1795, unmittelbar nach den oligarchischen Wahlfesten in Bern. Vgl. Kuno Fischer S. 32. 2) Ebendaselbst.

Begeisterung und seinem tiefen religiösen Empfinden, von seinem bohrenden Fleiße und seinem unermüdlichen Schaffen, und nicht zum wenigsten von seinem genialen historischen und metaphysischen Denken.

Hier erhebt sich für uns nun die Frage: Was haben diese Jugendschriften für eine Bedeutung für den späteren Hegel, für den Verfasser der Phänomenologie, den Meister der Logik und Enzyklopädie? Die Frage drängt sich uns auf: Was hat er von jenen Resultaten übernommen? Haben ihn die Probleme, die ihn in seiner Jugendzeit so stark beschäftigten — haben ihn diese Probleme auch später noch in Anspruch genommen? Sind die Töne, die er hier angeschlagen, verklungen? Hat er den bisher beschrittenen Weg verlassen, um sich andere, neue Wege zu bahnen? Es wäre also die Aufgabe: zu suchen in den Werken, den Schriften von seiner Jenenser Periode an, was ihm von jenen Problemen geblieben, und zu sehen, in welcher Weise er sie gelöst hat. Und diese zerstreuten Aussagen wären dann zu einem übersichtlichen geordneten Ganzen zusammenzufügen. Um dieses Ziel zu erreichen, und um der gestellten Aufgabe auch nur einigermaßen gerecht zu werden, müssen wir aber die Frage bestimmter formulieren:

Was finden wir in Hegels Werken, wie sie uns heute vorliegen d. h. wie sie von dem Vereine seiner Freunde herausgegeben sind, — was finden wir in diesen Werken ausgesagt über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte? Die Beantwortung dieser Frage wird uns zum besseren Verständnis sowohl von Hegels Entwicklung als auch seiner Christologie dienen. Und da es gerade die christologische Frage war, welche die Trennung der Hegelschen Schule hervorgerufen hat, so ist es auch in dieser Hinsicht von nicht geringem Interesse zu sehen, wie es sich damit bei Hegel denn eigentlich verhält. Am besten werden wir aber wohl auch da tun, wenn wir anknüpfend an seine Jugendschriften die Frage zu beantworten suchen:

Wie hat Hegel gedacht[1]) über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte?

1) Wir meinen hiemit natürlich jetzt den Verfasser der drei obengenannten Hauptwerke.

Und um die Fülle des vorliegenden Materials besser sichten und beherrschen zu können, wird es sich empfehlen, eine dem Wesen der Sache entsprechende Teilung vorzunehmen und die obige Frage in die beiden anderen zu zerlegen:

I. Was sagt Hegel über die geschichtliche Situation beim Auftreten des Christentums? oder mit anderen Worten: Was finden wir bei Hegel über den Zeitpunkt, in welchem — und die Bedingungen, unter denen die christliche Religion hat auftreten können? und:

II. Was sagt Hegel über die Art und Weise dieses Auftretens selbst?

I.

Da Hegel bekanntlich den ganzen Verlauf der Geschichte als „vernünftig" aufgefaßt hat und als die wesentliche Aufgabe der Philosophie ansieht, die Vernunft in der Geschichte aufzuzeigen, so werden wir uns nicht wundern, wenn er auch die Vernünftigkeit des Zeitpunktes für das Auftreten der christlichen Religion aufzuzeigen bemüht ist. Und in der Tat setzt er über diese Darstellung in seiner Philosophie der Geschichte [1]) das bekannte Wort des Apostels Paulus: als die Zeit erfüllet war. Was ist darunter zu verstehen? Was meint Hegel mit der Fülle der Zeiten? Nichts anderes als dies, daß es durchaus nicht zufällig war, daß die christliche Religion gerade in jenem Zeitpunkte zutage getreten, sondern daß gerade in jenem Zeitpunkte alle Bedingungen erfüllt waren, unter denen diese Religion in der Welt hat erscheinen können.

Denn die einzelnen Nationen waren untergegangen in dem alles umfassenden römischen Reiche; damit waren die Volksgeister erdrückt, die einzelnen Volksreligionen — die einzelnen an die Nationen gebundenen und durch die Nationalität beschränkten Religionen waren vernichtet. Dieses ist der Schmerz, der die damalige

1) Phil. d. Gesch. Bd. IX. 1. Aufl. S. 328 „die formelle Versöhnung durch die Philosophie, wie wir sie oben angegeben haben, die lediglich die Negativität alles Inhalts gewußt hat, konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen. Daher heißt es: „„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn"". Galater IV. 4."

Welt ergriffen, der gleich wie die Geburtswehen der Stunde der Geburt eines neuen religiösen Prinzips voranging [1]).

Dazu kommt, daß durch die Entrechtung der einzelnen Nationen, wie der einzelnen Individuen alles, was sonst für wertvoll und ehrenvoll galt, nur noch etwas Wertloses, Bedeutungsloses geworden war. Die Ehre der Nation, des Vaterlandes ist verschwunden, und indem der römische Kaiser, als Despot, alle Ehren und Rechte in seiner Person vereinigte, ist das einzelne Individuum als solches entehrt und rechtlos; denn es gilt nur der e i n e Wille — der Wille des römischen Kaisers [2]).

Da bleibt dann dem einzelnen Individuum keine andere Befriedigung mehr, als sich auf sich selbst zuzückzuziehen und so die Erlösung von der Welt zu gewinnen. In drei einander scheinbar ganz und gar entgegengesetzten, ihrer Tendenz nach durchaus miteinander übereinstimmenden Popularphilosophien ist dieses angestrebt aber nicht erreicht. Durch die Erhabenheit des Willens, die Erhabenheit des Genusses und die Erhabenheit des Zweifels sind sie zwar von allem Festen und Bestehenden befreit; die Freiheit ist aber nur eine einseitige, rein negative [3]). Sie sind und blei-

---

1) Philos. der Gesch. 2. Aufl. S. 387 und 388. „Die römische Welt, wie sie beschrieben worden in ihrer Ratlosigkeit und ihrem Schmerz des von Gott verlassen sein, hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgetrieben, und den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet. Sie war das Fatum, welches die Götter und das heitere Leben in ihrem Dienst erdrückte, und die Macht, welche das Gemüt von aller Besonderheit reinigte. Ihr ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem anderen höheren Geiste, der mit der c h r i s t l i c h e n R e l i g i o n geoffenbart worden.“

2) Philos. der Gesch. 2. Aufl. 382—387. Kuno F i s c h e r II. 779 u. 780.

3) Philos. der Gesch. 1. Aufl. 327. „Was vor dem Bewußtsein der Menschen stand, war nicht das Vaterland oder eine solche sittliche Einheit, sondern diese waren einzig und allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen; sie waren auf den unmittelbaren sinnlichen Genuß angewiesen: ihre Bestimmung war somit gleichsam die Bemühung, sich die Mittel zu demselben teils durch Erwerbung der Gunst des Kaisers, teils durch Gewalttätigkeit, Erbschleicherei und List zu verschaffen. So war der Mensch entweder im Bruch mit dem Dasein,

den mit der Welt behaftet; es ist nicht erreicht die Erlösung, nicht die wahrhafte Versöhnung. Das letzte, was bleibt, ist entweder eine unnatürliche Abstraktion oder ein dumpfer in sich fressender Schmerz.

Von dieser Lage im römischen Reiche überhaupt unterscheidet sich wesentlich die Situation bei dem jüdischen Volke. Hier ist das „unglückliche Bewußtsein" schon früher zutage getreten. Schon in den Davidischen Psalmen ist es auf unübertreffliche Weise ausgesprochen, von den Propheten ist es mit ergreifenden Worten gepredigt; ja schon in der mosaischen Erzählung vom Sündenfalle ist es zur lebendigen Anschauung gebracht [1]).

Nun unter der Zucht der Römer ist dem jüdischen Volke, das vorher noch sein Land besaß und sich als das auserwählte einzigartige Volk Gottes wußte, alles genommen, woran es sich in dieser Welt klammern konnte. Die Befriedigung, die der Einzelne vorher in dem Besitze seines Landes, in seiner Familie, im Heiligtum zu Jerusalem gefunden hatte, hat aufgehört. Der Syrer hatte es schon früher auf das tiefste gedemütigt, aber die Römer haben es ausgelöscht als Volk; das Volk ist aufgegangen im römischen Reiche; es

oder ganz dem sinnlichen Dasein hingegeben. Ein Festes, an und für sich Seyendes war nur in der Philosophie zu finden, die sich damals in den Systemen des Stoizismus, Epikuräismus und Skeptizismus geltend machte, die obgleich in sich entgegengesetzt, doch auf dasselbe hinausgingen, nämlich darauf, den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet." „Die formelle Versöhnung" aber „. . . die lediglich die Negativität alles Inhalts gewußt hat, konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen." Vergl. vor allem Kuno Fischer II. 780.

1) Kuno Fischer II. 781. Philos. der Gesch. 1. Aufl. 333. Philos. der Gesch. 2. Aufl. 390. „Diese Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elends, der Sehnsucht über diesen Zustand des Innern hinaus ist anderwärts als in der römischen Welt zu suchen; sie giebt dem jüdischen Volke seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit . . . Am reinsten und schönsten finden wir die angegebene Bestimmung des jüdischen Volks in den Davidischen Psalmen und Propheten ausgesprochen, wo der Durst der Seele nach Gott, der tiefste Schmerz derselben über ihre Fehler, das Verlangen nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit den Inhalt ausmachen. Von diesem Geiste findet sich die mythische Darstellung gleich im Anfang der jüdischen Bücher, in der Geschichte des Sündenfalls."

bleibt ihm nicht mehr die Sehnsucht nach Jerusalem und die Hoffnung auf Rückkehr, denn in diesem Lande sind sie römische Untertanen geworden; das Land ist geworden zur römischen Provinz [1]).

Aber das unglückliche Bewußtsein, das uns hier vor Augen tritt, ist ein ganz anderes als wir es vorhin gesehen haben. Hier ist das Elend nicht die Stumpfheit einem blinden Schicksal gegenüber, sondern unendliche Energie der Sehnsucht [2]). Vorher hatten wir die völlige Verneinung; die Verneinung des Schmerzes, dann die Verneinung des Geistes und die Verneinung der Wahrheit; hier aber haben wir das Festhalten des Schmerzes sowie das Bestreben und die Hoffnung ihn zu überwinden. Im jüdischen Volke ist das Bewußtsein, wenn es sich auch durchaus unglücklich weiß, doch auf ein Ziel hingerichtet und dieses Ziel heißt nicht Weltverneinung, sondern Versöhnung, Friede, Erlösung [3]). Es selbst konnte aus sich diese wahre Erlösung, den ersehnten Frieden, die erhoffte Versöhnung nicht hervorbringen, aber ihm und durch seine Vermittlung sollte der Menschheit das Heil zuteil werden. Dies ist seine welthistorische Bedeutung, und der tiefe Schmerz,

1) Philos. der Gesch. 2. Aufl. 392.

2) Philos. der Gesch. 2. Aufl. 390. „Die Zucht ist für die Gezogenen ein blindes Schicksal, dem sie sich im dumpfen Leiden ergeben; es fehlt noch die höhere Bestimmung, daß das Innere selbst zum Schmerz und zur Sehnsucht komme, daß der Mensch nicht nur gezogen werde, sondern daß dies Ziehen sich als ein Ziehen in sich hinein zeige.“ Ebendaselbst S. 392 „Das Elend ist also hier nicht Stumpfheit in einem blinden Fatum, sondern unendliche Energie der Sehnsucht.“

3) Wir sehen, wie viel gerechter hier Hegel dem jüdischen Volke wird und wie viel tiefer er seine welthistorische Bedeutung zu würdigen weiß als in seinen Jugendschriften. In seiner Frankfurter Schrift: „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ spricht sich Hegel noch in der folgenden Weise über das jüdische Volk aus: „Das große Trauerspiel des jüdischen Volkes ist kein griechisches Trauerspiel, es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens; jenes kann nur Abscheu erwecken. Das Schicksal des jüdischen Volkes ist das Schicksal Makbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing, und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern“ . . . „endlich verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte.“ Herman Nohl S. 260.

von Gott verlassen zu sein und die Sehnsucht nach dem Reiche Gottes bezeichnen den Augenblick, in welchem ihm sein Heiland geboren wurde.

Daß nun gerade dieser Zustand eingetreten, daß der Schmerz die Welt erfüllte, und der Mensch sich im tiefsten Elend sieht, ist nicht als etwas nur Zufälliges zu betrachten, sondern seinem Innersten, seinem Wesen nach einfach als notwendig zu bezeichnen. Der Schmerz ist nicht ein zufälliger, sondern der Schmerz des Menschen überhaupt, den er durchgemacht haben muß, wenn er zur Versöhnung gelangen soll. Er gehört zu „der ewigen Geschichte des Geistes" [1]). Dieser Schmerz ist der Schmerz des Menschen, der aus „der natürlichen Einheit" heraustritt und in die Entzweiung fällt.

Und in der Erzählung vom Sündenfall [2]) wird uns vor Augen gestellt, daß der Mensch sich in der Entzweiung befindet; in der Entzweiung mit Gott, mit der Natur, mit sich selbst in seiner eigenen Brust. Dieser Schmerz — „der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen" — ist die Einsicht des Menschen in seine Natur, die Einsicht, daß er von Natur nicht gut, sondern böse ist, seinem Wesen, seinem Innersten nach einfach böse [3]).

Und zwar ist er insofern als böse zu bezeichnen, als er von Natur, als er nach seinem ungebrochenen natürlichen Willen nicht ist, wie er sein soll — er soll ja nicht nur „Natur" sein, ein Wesen, das einfach seinen Neigungen, Begierden und Trieben folgt — solange er dies tut, ist er unfrei — er soll aber frei werden, indem er in Wahrheit wird, was er seiner Anlage und seiner Bestimmung nach ist:

1) Philos. der Gesch. 2. Aufl. 391.

2) Hegel ist auffallend oft auf die Erzählung vom Sündenfall zu sprechen gekommen. Zweierlei Auffassungen davon lehnte er dabei immer auf das entschiedenste ab: die „einer ströhernen Orthodoxie" und „des seichten Rationalismus". Es sei hier nur auf die folgenden Stellen verwiesen, wo er ausführlicher darauf zu sprechen kommt. Logik VI. 54—59. Rel.-Phil. 2. Aufl. XII. 265—270. Phil. d. Gesch. (2. Aufl.) 390—393. Gesch. d. Ph. (2. Aufl.) XV. 93 und 94.

3) Phil. der Rel. 2. Aufl. XII². 270. „. . . Die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern . . ."

Geist[1]), der als solcher in Gott sich wiederfindet und teil hat an dem Wesen Gottes selbst. Dieses letztere, daß der Mensch seiner Anlage nach, daß er wie Hegel sagen würde „An-sich-Geist ist", das ist als sein Gutsein zu bezeichnen. Insofern er die Möglichkeit in sich trägt, das natürliche Wesen abzustreifen und göttliches Wesen anzunehmen, ist er gut von Natur. Bleibt er aber auf dieser Stufe stehen, so ist eben dieses „Stehenbleiben", daß er also seine Bestimmung nicht erreicht, sein Bösesein.

Dieser unendlich wichtige Punkt in Hegels religionsphilosophischen Darstellungen ist von D. Fr. Strauß ganz außer acht gelassen. Und so mußte er sich denn in seinen weiteren Konsequenzen immer mehr von Hegel entfernen. Pfleiderer spricht sich über diesen wichtigen Punkt in folgender Weise aus[2]):

„Damit hängt unmittelbar" — Pfleiderer wendet sich im vorausgehenden „gegen die gewöhnliche Auffassung", als ob nach Hegel „Gott erst im endlichen Geist zum Geistsein käme" — „damit hängt unmittelbar auch das weitere Mißverständnis zusammen, als ob der endliche Geist schon, wie er als natürlicher ist, mit Gott eins oder gar die einzige Gottheit wäre. Diese (ebenfalls durch Strauß und Feuerbach aufgekommene) Auffassung ist die denkbar ärgste Verzerrung von Hegels wirklicher Lehre. Mit ihr wäre der bare Naturalismus auf den Thron erhoben; davon konnte nichts ferner sein als Hegels Idealismus, der nur die konsequente systematische Ausführung von Fichtes hochsittlichem Idealismus war. Der Geist, sofern er noch erst der natürlich bestimmte ist, ist eben damit noch zur Natur gehöriges, in Wirklichkeit ungeistiges, wenn gleich zur Geistigkeit angelegtes Dasein und eben damit das andere gegen Gott, das erst mit Gott wirklich eins werden soll. Und dazu bedarf es der ganzen schweren Arbeit der Weltgeschichte und jeden Lebenslaufs, der Arbeit sittlicher Bildung, religiöser Opfer und Erhebung und intellektueller Selbstbesinnung und Erkenntniß. Das alles ist nötig, damit vom ungöttlichen Ich die Schlacke der Natürlichkeit

1) Die vorher erwähnten Ausführungen über den Sündenfall kommen hier wieder in Betracht.

2) O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie (1893), S. 424 und 425.

und Endlichkeit weggeschmolzen und der edle Kern des wahren göttlichen Selbst ans Licht gebracht werde. Jenes Bibelwort: „Wer seine Seele verliert, der wird sie erhalten zu ewigem Leben" — es ist das Thema ebensogut und noch völliger, wie das der Fichteschen. Der ganze Abschnitt über den Kultus ist eine Variation jenes Wortes."

Auf ganz vortreffliche Weise hebt Pfleiderer hier einen außerordentlich wichtigen Punkt im Hegelschen Systeme hervor; aber man darf wohl sagen: nicht nur der Abschnitt über den Kultus ist eine Variation jenes Wortes, sondern jenes Wort bildet an den verschiedensten Stellen des Hegelschen Systems das eigentliche Thema. Wir werden noch verschiedentlich Veranlassung haben, auf diesen Gedanken zu sprechen zu kommen, weil er für das Verständnis von Hegels Christologie von der größten Bedeutung ist. Hier heben wir nur noch einmal hervor, daß die Wurzel des Bösesein̈s beim Menschen seine Selbstsucht ist; wenn er so bleibt wie er nicht bleiben soll; wenn das, wie Hegel sagt, An-sich-sein nicht fortschreitet zum Für-sich-sein, und andererseits: wenn bei ihm ein Für-sich-sein zu finden ist, wo nur ein An-sich-sein stattfinden dürfte [1]).

In dieser Beschaffenheit des Menschen liegt es nun, daß er einmal zu der Erkenntnis kommen muß, daß er so, wie er ist, nicht bleiben darf, sondern daß er sein „natürliches" Wesen zu überwinden habe, um sein wahres Wesen zu erreichen. Diese Erkenntnis aber ist sein Schmerz, sein Unglück. Und dieses Moment ist in der Erzählung vom Sündenfalle so dargestellt, daß er nach dem Genusse vom Baume der Erkenntnis — als er erkannte, was „Gut" und „Böse" sei — aus dem Paradiese, dem Zustande ungestörter Harmonie, getrieben wurde. Zugleich aber ist die Erkenntnis, dieser Schmerz der Weg zu seinem Heile, was angedeutet wird mit dem Worte, das Gott ausspricht: „Siehe der Mensch ist geworden wie unser einer." Der Mensch ist nun mit sich selbst, wie mit Gott, in Zwiespalt getreten. Und Gott ist es da, der es ausspricht, daß er zur Versöhnung gelangen solle; vom Menschen aber ist dieses noch

1) Vergl. was Hegel über die schwierige Definition des „Bösen" sagt Bd. XVII 132—135 und über das „von Natur Gut-Sein" ebendaselbst S. 122 und 123. Sehr klar ist es auch ausgesprochen Bd. XVIII S. 76.

nicht gewußt, der vielmehr in dem Schmerze der Entzweiung stehen bleibt. Mit dem vorigen Zustande hat der Mensch gebrochen und hat er, um Mensch zu werden, brechen müssen. Zwischen dem vorigen Zustande und dem nun erreichten befindet sich eine Kluft, die er nicht mehr nach rückwärts überschreiten kann. Durch das Denken ist die Wunde geschlagen und durch das Denken kann die Wunde nur geheilt werden [1]).

Denn nur im Denken kann der Mensch sein Wesen ergreifen. Will er aber zum Begriffe seines Wesens gelangen, oder: will er die Frage lösen: „Was ist der Mensch?" so muß er notwendig auch die beiden andern Fragen zu beantworten im stande sein: erstens: „Was ist Gott?" und dann: „In welchem Verhältnis steht der Mensch zu Gott?" [2]). Um sich selbst zu erkennen, muß der Mensch Gott erkannt haben.

Es ist nun die Frage, auf welche Weise der Mensch zu dieser Erkenntnis komme: durch sich selbst, ohne das Zutun Gottes, oder durch göttliche — bestimmter: positive, historische — Offenbarung.

Hegel gibt uns die Antwort: nur durch positive, göttliche Offenbarung; die christliche Religion ist es, wo er als der Offenbare gewußt und verehrt wird; die Geschichte Christi ist göttliche Geschichte; diese geschichtliche Wahrheit enthält eine höhere ewige Wahrheit. Er berührt sich hier zweifellos mit dem, was Schelling von dem Geschichtlichen in der Religion sagt [3]):

„Das Wesentliche des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche deselben, nicht das Gemeingeschichtliche, z. B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes höhere Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das sein eigenthümlicher Inhalt ist; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menschheit wiederzubringen, Mensch geworden. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt

1) Diese Darstellung von Hegels Gedanken stützt sich durchaus auch auf Hegels eigene Worte. Vergl. hierzu die oben angeführten Stellen „vom Sündenfall". 2) Bd. XVII. S. 121 und 122.

3) Philosophie der Offenbarung von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (Stuttgart und Augsburg 1858.) Schellings sämtliche Werke 2. Abt. 3 Bd. S. 195 und 196.

des Christenthums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte. Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geschichtliche unterscheiden und bloß jenes als das Wesentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geschichtliche aber als bloße Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationelle Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche."

Ueber diese Bedeutung des Geschichtlichen, des Positiven in der Religion äußert sich Hegel selbst einmal in ebenso lebendiger als anschaulicher Weise bei einer Besprechung von Friedrich Heinrich Jakobis Werken [1]):

„Keine schönere Apologie des Christenthums hätte der Verf. geben können, da in des Christenthums allein ausreichender Philosophie die Wahrheit nicht nur in der würdigsten symbolischen Hülle erscheint, sondern auch diese Symbolik so innig die Wahrheit selbst ist, das letztere von dem Menschen in keiner anderen Form der Anschauung erkannt werden kann, und diese Form ihr wesentlich und ewig wie sie selbst ist. Denn bloß die historische Offenbarung hat einen persönlichen, lebendigen, von keines Menschen Vernunft willkürlich gebildeten Gott, der sich nur in die uns unentbehrliche Form, die er selber hergibt, herabsenkt, um uns begreiflich zu werden, und dabei der Unbegreifliche mithin wirklich Gott bleibt. Die Menschenvernunft hat zweierlei Götter, die gleich wenig der Gott sind, dessen wir bedürfen: einen ganz unbegreiflichen, ihre natürliche Ahnung, ohne welche sie nicht ist noch je war, der an sich ist, weil sonst sein Schrei im Herzen nicht wäre, aber nur halb ist für sie, d. i. von ihr zwar gedacht, aber nicht erkannt und angeschaut werden

1) Bd. XVI. 213 und 214.

kann (wie alles Uebersinnliche), daher gewöhnlich durch ihr Bestreben, ihn zu erfassen, entweder ein Nichts oder elementarisch würde, und den die philosophische Kritik endlich als Nicht-Substanz, als die unbestimmte höhere Welt, am lautersten auszusprechen glaubte. Der andere Gott ist der aus diesem geahnten, gedachten, unvorgestellten, ins grobe Element herabgezogene und in die Vielheit zersplitterte, der Fetisch. Dagegen zeigt uns die Offenbarung jenes höchste Noumenon, wie es sich selber wesentlich, persönlich, lebendig, begreiflich für das endliche Geschöpf, wie es sich zu einer Substanz gemacht hat; und darum muß eine thörichte Weisheit ergriffen werden, die unter allen Arzneien dem Menschen am schwersten eingeht, deren Lichtwirkung auch nicht eher empfunden wird, als bis sie eingenommen ist; und der Mund, womit wir sie fassen, heißt Demuth. Hat sie aber gewirkt, so erscheint alles Kümmern und Sehnen um einen Gott, und aller Zweifel an ihn, an Tugend und Unsterblichkeit, und alle wortreiche Fürsprache für sein Daseyn eitel bedauernswürdig, überflüssig. Dann ist auch dieser Gott nicht mehr bloß natürlich durch Gewissen und religiösen Wunsch, sondern mit Gnade und Wahrheit in uns geoffenbart und leitet nun das Geschöpf auf sicherer Bahn ins Ewige und Unendliche" [1]).

Den Wert der historischen Offenbarung zu erkennen, war — nach Hegel — Jakobi nicht vergönnt; er ist bei der „inneren Stimme" stehen geblieben; sonst hätte „der einsame Denker das Wort des Rätsels" [2]) um dessen Lösung er sich vergeblich abmühte, sicher gefunden.

Es ist also nicht das Verdienst des Menschen, wenn von ihm Gott gewußt wird — von sich aus, sagt uns ja Hegel, kommt der Mensch entweder beim „Fetisch" oder wenn er das höchste Wesen am allerreinsten aussprechen will, bei der „Nicht-Substanz" an — sondern dieses „Sich-Offenbaren" ist das Werk des absoluten Geistes.

1) Wir haben diese ganze Stelle wiedergegeben, weil sie uns durchaus charakteristisch für die Stellung Hegels zum Offenbarungsbegriffe erscheint. Dr. Joh. Werner hat diese bestimmte Aussage Hegels über die Wichtigkeit, ja Notwendigkeit der Offenbarung in seiner Schrift: „Hegels Offenbarungsbegriff", in der sonst Hegels Werke außerordentlich reichlich zitiert sind, überhaupt nicht erwähnt. 2) Bd. XVI. 203 und 204 und 215.

Es kann dieses nun so aufgefaßt werden, als wenn Gott erst im Menschen zu seinem Selbstbewußtsein gelange. Es ist dies aber doch wohl nicht Hegels eigentliche Meinung. Er hat sich verschiedentlich darüber geäußert und dann entschieden auf die Schrift von Göschel: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß" (1829) hingewiesen [1]).

Diese weitläufigen Auseinandersetzungen und Zustimmungen finden wir summarisch angegeben, wenn Hegel einmal in den „Beweisen vom Daseyn Gottes" sagt [2]): „Doch ist im Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Absicht seyn kann, unsere Abhandlung bis zu dieser mit ihr aufs nächste zusammenhängenden Erörterung des Selbstbewußtseyns Gottes und des Verhältnisses seines Wissens von sich zum Wissen seiner in und durch den Menschen fortzuführen. Ohne auf die abstrakteren systematischen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über diesen Gegenstand gegeben sind, hier zu provocieren, kann ich darüber auf eine neuerliche, höchst merkwürdige Schrift verweisen: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G.....l. Sie nimmt Rücksicht auf meine philosophischen Darstellungen, und enthält ebensoviel Gründlichkeit im christlichen Glauben als Tiefe in der spekulativen Philosophie. Sie beleuchtet alle

---

1) Zum erstenmale, soweit ich sehen kann, hat Kuno Fischer der Anerkennung Hegels von jener Schrift wieder eine gerechtere Beurteilung zuteil werden lassen (Hegels L. We. u. L. I S. 183—185), während sonst der gehässige Vorwurf D. Fr. Strauß, Die christl. Glaubenslehre II. (1841) S. 204: „daß Hegel ... jene ... Schrift gebilligt hat, ist als Sünde gegen den heiligen Geist der Philosophie zu bezeichnen ..." in den mannigfachsten Variationen wiederholt worden ist. Um die Anerkennung Hegels jener Schrift zu verstehen und so zu beurteilen, wie es dem wahren Sachverhalt entspricht, darf man nicht nur jene Anzeige in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik vom Jahre 1829 (Bd. XVII S. 111—148) allein ins Auge fassen, sondern vielmehr muß man die Äußerungen mitbeachten, die er seinen Zuhörern und Anhängern des Studiums der Philosophie gegenüber in Vorlesungen und Briefen gemacht hat, z. B. die oben angezeigte, oder VII² (1845) S. 448 und XVII (1835) S. 530.   2) XII 2. Aufl. S. 394 und 395.

Gesichtspunkte und Wendungen, welche der Verstand gegen das erkennende Christenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwissens [1]) gegen die Philosophie aufgestellt hat; sie zeigt insbesondere auch den Mißverstand und Unverstand auf, den das fromme Bewußtseyn sich zu Schulden kommen läßt, indem es sich auf die Seite des aufklärenden Verstandes in dem Prinzipe des Nichtwissens schlägt, und so mit demselben gemeinschaftliche Sache gegen die spekulative Philosophie macht. Was daselbst über das Selbstbewußtseyn Gottes, das Sich-Wissen seiner im Menschen, das Sich-Wissen des Menschen in Gott vorgetragen ist, betrifft unmittelbar den Gesichtspunkt, der soeben angedeutet worden; in spekulativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falschen Verständnisse, die darüber gegen die Philosophie wie gegen das Christenthum erhoben werden."

Warum führen wir diese ganze Stelle hier an? Weil sie in nächster Beziehung zu Hegels eigenen Arbeiten in dieser Richtung steht, weil sie uns einen trefflichen Einblick gewährt, wie Hegel diese Frage behandelt zu sehen wünscht, und wie die Schwierigkeiten der Lösung und die Möglichkeiten falsch verstanden zu werden ihm lebhaft vor Augen stehen. Was nun die falschen Verständnisse anlangt, so gehört es auch zu ihnen, wenn man von Hegels Philosophie sagt, nach ihr komme Gott im Menschen erst zu seinem Geistsein. Es gehört diese Anschauung vielmehr einer rein naturalistischen Richtung an — wie sie etwa von Feuerbach und Strauß vertreten wurde [2]). Es wäre dies dann der Standpunkt von einem nicht einmal „mystischen", sondern platten „naturalistischen" Pantheismus, wo der Mensch, wie er geht und steht, schon Gott ist. Und dies wäre ein Naturalismus, von dem zum Materialismus nicht allzuweit wäre. So war es auch für Strauß nur eine konsequente, weitere Entwicklung seines Standpunktes, wenn er beim Materialismus endigte.

Wir glauben, es dient uns zum Verständnis von Hegels eigener Anschauung, wenn wir uns vergegenwärtigen, was er schon in seiner

1) Gemeint ist bekanntlich die Jakobische Philosophie.

2) Vergl. hiezu S. 29.

Jenenser-Tätigkeit über das Verhältnis des Menschen zu Gott sagt. Er wendet sich nämlich in seiner Schrift „Glauben und Wissen" gegen die Tese Jakobis [1]): „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein Drittes." mit den Worten [2]): „Es gibt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; — indem sie von Gott nicht bloß ein Seyn, sondern auch denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die absolute Identität von Beiden erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenso wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt".

Und was unter diesem „Dritten" bestimmter zu verstehen, erhellt vielleicht mehr aus den Worten, die wir einer späteren Schrift entnehmen, die der Sache nach aber ganz und gar mit dem hier angeführten übereinstimmen. Hegel sagt [3]) da über das Bewußtsein des Menschen von Gott im Verhältnis zum Selbstbewußtsein Gottes, und das ist ja doch der Punkt auf den es hier ankommt: „Gott als das Seyn in Sich selbst, ist das Wissen Seiner in sich selbst — Selbstbewußtseyn Gottes —; und als das Seyn im Andern ist er das Sichwissen außerhalb Seiner, — das Bewußtsein Gottes, in der Welt, in den einzelnen Wesen als Kreaturen Gottes; — indem aber Gott in seinen Kreaturen sich weiß, ist dies Außersichseyn ebensowohl wieder aufgehoben, ausgelöscht; denn die einzelnen Wesen sind nach ihrem Seyn und Wissen in Gott als aufbewahrt, sie sind nicht Gott selbst, vielmehr ist Gott nur Er selbst in Sich selbst." Sagt man: „Gott kommt erst im Menschen zum Geistsein, zu seinem Selbstbewußtsein", so gibt dies den wahren Sachverhalt nicht wieder. Gott ist eigentlich damit aufgehoben. Man steht dann auf dem Boden des Naturalis-

1) In Hegels Werken Bd. I S. 130, zitiert aus Jakobis Werken, Bd. III, S. 49. 2) Hegels Werke Bd. I. 2. Aufl. (1845) S. 130 und 131.
3) Bd. XVII. S. 127.

mus. „Die einzelnen Wesen" sind dann „Gott selbst" und „Gott" ist erst Gott dadurch, daß er von den einzelnen Wesen als Gott gewußt wird oder in den einzelnen Wesen sich seiner erst selbst bewußt wird. Und dies ist der Standpunkt, den wir vielleicht am besten als „naturalistischen Pantheismus" bezeichnen könnten. Nun lehnen wir es aber auf das Bestimmteste ab, daß Hegel einen solchen naturalistischen Pantheismus vertreten hätte. Von Schelling ist die Grundanschauung dieses naturalistischen Pantheismus in einem Gedichte in der Zeitschrift für spekulative Physik) in folgenden Knittelversen so dargestellt worden:

„. . . In einem Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und g'raden Sprossen
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't."

Bei Hegel ist es doch wesentlich anders zu fassen, als es in dieser naiven Weise dargestellt ist. Die Hegelsche Auffassung nun wiederzugeben bereitet ja allerdings ziemliche Schwierigkeiten, weil man die Sache selbst wieder tiefer erfassend und das Ganze umfassender überschauend gegen eine kurze Wiedergabe des Verhältnisses von Gott und Mensch leicht diesen oder jenen Einwand vorbringen könnte.

Doch dürften wir mit der folgenden Skizzierung wohl das Wesentliche angedeutet haben:

Gott selbst, der nicht nur das ewige Sein (Substanz), sondern auch das Wissen seiner selbst (Subjekt) ist [1]), ist dies Wissen seiner selbst an und für sich — und zugleich ist er dies auch für den Menschen aber nicht durch den Menschen. Gott wäre nicht Gott, käme er erst im Menschen zu seinem Bewußtsein, eher könnte man dann vielleicht sagen, der Mensch wäre Gott. „Das Wissen Gottes" von seiten des Menschen wäre dann nicht wie Kuno Fischer sagt [2]) „Sein in Gott", sondern „Gottes Sein selbst, daher von seiten des menschlichen Bewußtseins das absolute Wissen oder das Wissen Gottes als Selbstvergötterung erscheint, welcher Vorwurf dem

1) Bd. XVII. S. 127. 2) Kuno Fischer I. 184.

Pantheismus mit Recht, der Hegelschen Philosophie dagegen mit Unrecht gemacht" wird.

Bei Strauß dagegen finden wir eine wesentlich andere Auffassung und zwar nicht nur bei seiner eigenen Lösung der christologischen Frage, sondern auch schon bei seiner Darstellung der „spekulativen Christologie" [1]). „So wenig der Mensch als bloß endlicher und an seiner Endlichkeit festhaltender Geist Wahrheit hat: so wenig hat Gott als bloß unendlicher in seiner Unendlichkeit sich abschließender Geist Wirklichkeit; sondern wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschließt: wie der endliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft" (einen wirklich unendlichen Geist aber, in den sich der Mensch vertiefen könnte, gibt es ja gar nicht für den Menschen nach der unmittelbar vorausgegangenen Erklärung, es könnte das doch höchstens nur der Mensch selbst sein). „Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch; weder allein seine Unendlichkeit noch allein seine Endlichkeit (das ist ja aber gerade als das wahre Wesen „G o t t e s" uns in Christus offenbar geworden, daß G o t t als absoluter Geist diese beiden Gegensätze in sich vereinigt, die „absolute Unendlichkeit und die „endlichste Endlichkeit") „sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Religion ist." Da es ja nur d u r ch den Menschen Gott gibt, kann doch wohl ebenso wenig bei diesem Verhältnisse von „göttlicher" und „menschlicher" Seite als auch von „Offenbarung" und „Religion" die Rede sein.

Weiter heißt es [2]): „Sind Gott und Mensch an sich eins, und ist die Religion die menschliche Seite, das werdende Bewußtsein dieser Einheit: so muß diese in der Religion auch für den Menschen werden, in ihm zum Bewußtsein und zur Wirklichkeit kommen."

Es ist natürlich wieder zu beachten, daß von einer Einheit zweier unterschiedener Momente nicht die Rede ist. Denn dazu wäre es nötig, daß auch ein Gegensatz vorhanden wäre, daß dieser

---

1) Das Leben Jesu von David Friedrich S t r a u ß (1836). 2. Bd. S. 730. 2) Ebendaselbst S. 730.

Gegensatz dann aufgehoben und so eine Vereinigung, eine höhere Einheit hervorgerufen würde. Dies ist aber hier nicht der Fall. Sondern die Einheit ist eine ganz platte. Der „unendliche Geist“ bedarf ja des „endlichen“, um sich selbst zu erfassen und so erst zu seinem Selbstbewußtsein zu gelangen und wirklich zu sein. Denn das Bewußtsein des endlichen Geistes von dem unendlichen ist gleich dem Bewußtsein des unendlichen von sich selbst. Die „Einheit“ besteht also darin, daß die Menschheit zu dem Bewußtsein kommt selbst Gott zu sein. So setzt denn auch in der Tat Strauß: „Die Menschheit“ = „der Gottmensch“. In seiner „Glaubenslehre“ nämlich kommt Strauß auf seine eigene Christologie zu sprechen [1]) und gibt da referierend einen im Leben Jesu entwickelten Gedanken wieder. Wegen der Bedeutung, die dieser Ausführung zukommt und da hier zugleich ein Punkt zur Sprache kommt, auf den wir später noch eingehen müssen, wollen wir die glänzende Stelle aus dem Leben Jesu hier wörtlich wiedergeben [2]):

„Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dies soviel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere?“

Wenn uns Strauß hier sagt, daß es nicht die Art sei, wie sich die Idee realisiere „in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten“,

---

1) Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft von Dr. David Friedrich Strauß (1841). 2. Bd. S. 214.

2) Das Leben Jesu von D. Fr. Strauß (1836). 2. Bd. S. 734.

so fragt es sich zunächst: was ist das für eine Idee? Denn wenn wir Idee nicht mit Gattungsbegriff identifizieren — in diesem Falle könnten wir ja uneingeschränkt die Formel aufstellen: das sei nicht die Art wie sich die Gattung realisiere, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten — aber bei einer Idee verhält es sich doch wesentlich anders als bei einem Galtungsbegriff. Es kann ja unter Umständen auch einmal einer bestimmten Idee entsprechen, sich in verschiedenen Exemplaren zu verwirklichen aber im Wesen der Idee ist dies doch nicht an sich wie beim Gattungsbegriff z. B. notwendig begründet. Dies wird uns schon bei den Werken der Kunst ersichtlich. So repräsentiert z. B. Beethovens V. Symphonie eine ganz bestimmte Idee. Eine Idee ist hier verwirklicht wie vorher und hernach in keinem anderen Exemplare mehr. Eine andere Idee ist wieder in ihrer ganzen Fülle, in dem mannigfaltigsten Reichtume in der Zauberflöte von Mozart zur Darstellung gebracht. Und wieder eine andere Idee haben wir auf einzigartige Weise in ihrer ganzen Fülle in Michelangelos jüngstem Gerichte. Da Beethovens fünfte Symphonie eine Symphonie ist, hat sie teil an dem allgemeinen Begriffe einer Symphonie nach ihrem Aufbau, der Behandlung der Instrumente, der Durchführung von verschiedenen Tematen. Das aber, was sie gerade zu diesem einzigartigen Exemplare macht, ist der Reichtum und die Tiefe der Idee, die in ihr auf einzigartige Weise zum Ausdruck gebracht worden ist. Und ebenso verhält es sich mit der Zauberflöte als einer Oper, und dem jüngsten Gerichte von Michelangelo als einem Gemälde. Die Idee einer demokratischen Republik finden wir im alten Athen realisiert. Gibt es noch andere demokratische Republiken, so sind sie es nur, insofern sie an dieser gleichen Idee teilhaben. Sollte es aber einen Staat geben, in dem die demokratisch-republikanische Verfassung reiner, vollkommener und reicher ausgeführt wäre, so wäre damit die Idee in diesem Staate in ihrer ganzen Fülle verwirklicht wie sonst nirgends.

Je ärmer die Idee ihrem Inhalte nach ist, in desto mehr Exemplaren treffen wir sie wieder, je reicher aber eine Idee ihrem Inhalte nach ist, in desto weniger Exemplaren realisiert sie sich; in ihrer reichsten Fülle endlich finden wir die Idee — und zwar immer eine ganz bestimmte — nur in einer Einzigen großen welthistori-

schen Persönlichkeit realisiert.

Wie verhält es sich nun mit der Idee des Gott-Menschen? Die Frage ist die: Ist es der Idee von Gott angemessen, daß er sich in einem einzelnen Individuum so vollkommen offenbaren kann, wie er an und für sich ist? Beantwortet man diese Frage so: Das ist ja gerade die Idee Gottes als Subjekt, daß er bis zu dieser Zuspitzung der Subjektivität, welche nur in einer einzelnen Person erreicht werden kann, fortschreiten muß: so haben wir uns mit dieser Anschauung allerdings weit genug von Strauß entfernt, mit dieser Antwort aber doch auch zugleich — wie sich später zeigen wird — den Grundgedanken Hegels ausgesprochen. Dazu kommt, daß man auch die Menschheit nicht nur als Gattung auffassen darf — der Gattungsbegriff bildet nur den höchsten Begriff im Reiche der Natur —, sondern, daß hier die Idee der Person — der Persönlichkeit — eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Und faßt man es endlich so auf — wie es gleichfalls durchaus der Sache entspricht — daß in dem Gott-Menschen die Idee der Versöhnung[1]) realisiert sei, so liegt es im Wesen dieser Idee, daß sie auch in einem einzelnen Individuum vollkommen realisiert werden kann, oder sie kann überhaupt nicht realisiert werden. Ist also die Idee der Versöhnung in dem Gott-Menschen verwirklicht, so ist dieser Gott-Mensch auch als Einzel-Person zu fassen. Ist nun die Idee der Versöhnung in einem einzelnen Individuum verwirklicht, so sind die anderen Individuen keineswegs ausgeschlossen, sondern vielmehr ist ihnen gerade dadurch, daß diese Idee wirklich ist, es erst ermöglicht, auch nun ihrerseits an dieser Idee teilzuhaben. Was versteht nun Strauß unter der Idee „der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur"? Wie faßt er den „Gott-Menschen" auf? Keineswegs hält er den „Gottessohn" für diesen einzelnen Christus — daß in ihm sich die Idee der Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in schlechthin vollkommener, der Idee Gottes als „Subjekt" ebenso wie der des Menschen als „Person" entsprechender Weise verwirklicht hat. Und damit hängt es dann zusammen, daß

1) Diese Idee „der Versöhnung" ist für die Beurteilung der christologischen Idee bei Hegel so wichtig, daß sie für sich eine Darstellung als wünschenswert erscheinen läßt.

für Strauß die Idee, „der Gemeinde“ oder „der Kirche“ — Hegel unterscheidet bekanntlich deutlich „das Reich des Geistes“ und „das Reich des Sohnes“ — überhaupt keinerlei Bedeutung mehr besitzt. In der „Gemeinde“ aber — wie es auch Hegel nennt — haben wir in der Tat die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, die sich hier realisiert und von der es dann allerdings gilt, daß es nicht ihre Art sei, ihre ganze Fülle in ein einziges Individuum auszugießen. Hier ist — bildlich, in der Weise der Vorstellung zu sprechen — Christus „das Haupt“, die Angehörigen der Gemeinde aber „die Glieder“ eines und desselben Leibes; sie alle haben mit lebendigem Bewußtsein Anteil an der in Christus in der höchsten Vollkommenheit verwirklichten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, an der in ihm realisierten Versöhnung.

Von Goeschel ebenso wie von Schaller sind diese verschiedenen Momente auf das gründlichste behandelt worden; bei ihnen kommt die Idee des „Gottmenschen“ ebenso wie die der „Gottmenschheit“ zu ihrem Rechte [1]).

Strauß aber hat, bezugnehmend auf die obenangeführte Stelle aus seinem Leben Jesu, weiter nichts darüber zu sagen als [2]):

„Als der Gottmensch wurde hiemit die Menschheit aufgestellt.“

Die Ausführungen von Strauß sind oftmals als die allein richtige Interpretation von Hegels Christologie angesehen worden [3]).

---

1) „Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gott-Menschen. Von Carl Friedrich Goeschel (1838)“ und „der historische Christus und die Philosophie.“ Von Julius Schaller (1838).

2) „Die christliche Glaubenslehre .... Von Dr. D. Fr. Strauß“ (1841), 2. Bd. S. 214.

3) So heißt es z. B. in dem Kompendium der Dogmatik von Luthardt (1900) 10. Aufl. S. 221: „Ebenso ist nach Hegel der Begriff Christi nicht die Einheit Gottes und dieses einzelnen Menschen, sondern Gottes und der Menschheit überhaupt“ und dann folgen die Worte: „Es war Strauß' Verdienst, dies als eigentliche Meinung des Hegel'schen Systems mit Evidenz herausgestellt zu haben.“ Oder Arnold Hein schreibt in seinem Aufsatze: „Die Christologie von D. Fr. Strauß“ in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Sechzehnter Jahrgang 1906, S. 321—345 auf S. 342: „Darin werden wir Strauß Recht geben müssen, daß er die letzten Konsequenzen des Hegelschen Systems und der spekulativen Philosophie überhaupt gezogen hat.“ Und

Wie verhält es sich damit? Rosenkranz sagt uns nämlich [1]):

„Das, was der Mensch sein soll, kommt ihm in der Anschauung und Vorstellung desjenigen Menschen entgegen, dessen Selbstbewußtsein die Einheit des absoluten Geistes mit dem menschlichen zum Inhalt hat. Dieser Mensch, der Gottmensch, ist Christus gewesen. Hegel legt den höchsten Nachdruck darauf, daß, was die Wahrheit des Geistes, in einem empirischen Individuum, in Jesus von Nazareth zur Realität der Erscheinung gelangt ist."

Wir werden also gut tun, uns nicht der vielfach vertretenen Auffassung, daß Strauß als der Interpret Hegels zu gelten habe, ohne weiteres anzuschließen, sondern wir wollen doch lieber sehen, was uns Hegel selbst darüber zu sagen hat.

Schon in der Phänomenologie finden wir die Wendungen [2]): „Daß das höchste Wesen als ein seyendes Selbstbewußtsein gesehen, gehört u. s. f. wird, dies ist also in der That die Vollendung seines Begriffs; und durch diese Vollendung ist das Wesen so unmittelbar da, als es Wesen ist." oder: „Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des sinnlichen Seyns. Er ist der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht sein Seyn in Gewesenseyn über" [3]).

Hiermit in Uebereinstimmung finden wir dann die ausführlicheren Darlegungen Hegels in seiner Religionsphilosophie [4]).

Hegel spricht davon [5]), daß das Bewußtsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur an den Menschen kommen müsse „als Menschen überhaupt d. h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung, sondern an ihn als unmittelbaren Menschen . . ."

---

diese Urteile sind unzählige Mal wiederholt worden. — Hein macht dann aber auch Hegel mit dafür verantwortlich, daß Strauß Materialist wurde! ebendaselbst S. 345.

1) Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Von Karl Rosenkranz 1870 (in der phil. Bibliothek von Kirchmann der 34. Bd.) S. 141.

2) Hegels W. W. Bd. II. (1841) S. 551. 3) Ebendaselbst S. 553.

4) Hegels W. W. Bd. XII. 2. Aufl. S. 282—286.

5) Ebendaselbst S. 282.

„Das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll also nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, des spekulativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für den Menschen überhaupt; nicht daß sie es denken, die Nothwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern darum ist es zu thun, daß sie ihnen gewiß wird, d. h. daß diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, daß sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseyns erhalte, kurz daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muß sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen für das Bewußtseyn zeigen, in einem diesen, der zugleich gewußt wird als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn" [1]).

Dann wird darauf hingewiesen [2]), daß „göttliche und menschliche Natur in Einem" „ ein harter, schwerer Ausdruck" sei. Indem aber diese „substantielle Einheit" für den Menschen ist, ist es jenseits des unmittelbaren Bewußtseyns, des gewöhnlichen Bewußtseyns und Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjektive Bewußtseyn, das sich als gewöhnliches Bewußtseyn verhält und als solches bestimmt ist."

„Hierin liegt es, daß dieß als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle Einzelne, sondern Einer von dem sie ausgeschlossen sind, aber nicht mehr als das Ansich, das drüben ist, sondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit."

Weiter heißt es dann [3]):

„Das Göttliche ist nicht zu fassen nur als ein allgemeiner Gedanke, oder als ein Inneres, nur Ansichseyendes, die Objektivierung des Göttlichen nicht nur in eine solche, die in allen Menschen ist, zu

1) Wir erinnern uns hier an die Ausführungen Hegels, was er in seinen Jugendschriften über den „Gottessohn" sagte. Wir werden später Gelegenheit haben, nochmals darauf zurückzukommen.

2) Ebendaselbst S. 283. 3) Ebendaselbst S. 284.

fassen [1]), so ist sie dann nur als die Vielheit des Geistigen überhaupt gefaßt und die Entwicklung, die der absolute Geist an ihm selbst hat und die bis zur Form des Ist, der Unmittelbarkeit fortzugehen hat, ist darin nicht enthalten."

Es folgt nun ein Satz, den man gerade im Hegelschen Systeme nicht erwarten würde [2]):

„Der Eine der jüdischen Religion ist im Gedanken, nicht in der Anschauung, eben darum nicht zum Geist vollendet." „Die Vollendung zum Geiste heißt eben die Subjektivität, die sich unendlich entäußert und aus dem absoluten Gegensatze, aus der äußersten Spitze der Erscheinung zu sich zurückkehrt."

Es ist dies in der Tat eine außerordentlich wichtige Bestimmung, die wir oben schon einmal berührt haben, auf die wir aber später noch eingehender zurückkommen werden.

Von dem jüdischen Bewußtsein wendet sich Hegel zum griechischen [3]):

„Das Prinzip der Individualität war zwar schon in dem griechischen Ideale vorhanden, aber hier mangelte eben jene an und für sich allgemeine Unendlichkeit; das Allgemeine als Allgemeines gesetzt ist nur in der Subjektivität des Bewußtseyns da, nur diese ist die unendliche Bewegung in sich, in der alle Bestimmtheit des Daseyns aufgelöst ist, und die zugleich im endlichen Daseyn ist."

Die Verbindung nun der „Individualität" mit jener „an und für sich allgemeinen Unendlichkeit" findet sich erst in der christlichen Religion — aber noch nicht bei den Neuplatonikern [4]) — und ist verwirklicht in Christus als einem einzelnen Menschen [5]):

„Dieß Individuum nun, welches für die andern die Erscheinung der Idee ist, ist dieß Einzige, nicht Einige, denn an Einigen

1) Das, was Strauß gemeint hat „eine Weiterentwicklung des spekulativen Begriffs" nennen zu dürfen, ist hier schon als ein überwundener Standpunkt apgewiesen. 2) Ebendaselbst S. 284. 3) Ebendaselbst S. 284.

4) Vergl. hiezu die wichtigen eingehenden Erörterungen Hegels in seiner Gesch. der Philos. III. Bd. XV. (1844) S. 3 u. ff. und S. 85 u. ff.

5) Philosophie der Religion XI. 2. Aufl. S. 284.

wird die Göttlichkeit zur Abstraktion. Einige sind ein schlechter Ueberfluß der Reflexion, ein Ueberfluß, weil wider den Begriff der individuellen Subjektivität. Einmal ist im Begriff Allemal und das Subjekt muß sich ohne Wahl an eine Subjektivität wenden. In der ewigen Idee ist nur ein Sohn, so ist es nur Einer, ausschließend gegen die Andern, in dem die absolute Idee erscheint."

Das gehört also nach Hegel zum Wesen der Idee, daß sie auch erscheint, erscheint für den menschlichen Geist. Die Erscheinung der Idee des absoluten Geistes als Subjektivität aber kann keine andere sein als ausschließlich ein Individuum. Hegel fügt noch hinzu [1]):

„Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelnheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht."

Wir fügen noch eine Stelle aus der Philos. der Geschichte hinzu [2]): (Hegel spricht hier von dem Prinzipe der christlichen Religion, davon, daß Gott reiner Geist ist, und von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott) [3]):

„So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dieß Enthaltenseyn kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sey. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch, und der Mensch ebenso Gott sey, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. Für den Menschen nämlich, der der Wahrheit theilhaftig ist, und das weiß, daß er selbst Moment der göttlichen Idee ist, ist zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit gesetzt, denn das Natürliche ist das Unfreie und Ungeistige. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in sich. Denn das Unglück ist nunmehr als ein nothwendiges gewußt, zur Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott. Diese an sich seyende Einheit ist zunächst nur für das denkende, spekulative Bewußtseyn [4]); sie

---

1) Ebendaselbst S. 285.

2) IX. (1840) S. 394 und 395. 3) IX. (1840) S. 393.

4) Vergl. hiemit wiederum die oben angeführten Partieen aus der Geschichte der Philosophie.

muß aber auch für das sinnliche, vorstellende Bewußtseyn seyn, sie muß Gegenstand für die Welt werden, sie muß *erscheinen*, und zwar in der sinnlichen Gestalt des Geistes, welche die menschliche ist. *Christus ist erschienen*, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden. Es ist hier an den griechischen Anthropomorphismus zu erinnern, von dem gesagt worden, daß er nicht weit genug gegangen sey. Denn die griechische natürliche Heiterkeit ist noch nicht fortgegangen bis zur subjektiven Freiheit des Ich selbst, noch nicht zu dieser Innerlichkeit, noch nicht bis zur Bestimmung des Geistes als eines *Diesen*. — Zu der Erscheinung des christlichen Gottes gehört ferner, daß sie *einzig* in ihrer Art sey; sie kann nur Einmal geschehen, denn Gott ist Subjekt und als erscheinende Subjektivität nur ausschließend Ein Individuum. Die Lama werden immer neu gewählt, weil Gott im Orient nur als Substanz gewußt ist, welcher deshalb die unendliche Form in einer Vielheit der Besonderung nur äußerlich ist. Aber die Subjektivität als unendliche Beziehung auf sich hat die Form an ihr selbst, und ist als erscheinende nur Eine, ausschließend gegen alle Andere."

Nach diesen unzweideutigen, wichtigen Aussprüchen Hegels dürfte es wohl kaum noch zweifelhaft sein, daß für ihn wenigstens „der Gottmensch" und „die Menschheit" nicht schlechthin identisch sind. Er, Christus, der Gottmensch, ist auch mehr als ein Symbol der Menschheit. In ihm ist das Einssein der göttlichen und menschlichen Natur an und für sich realisiert. Er bildet so selbst die Versöhnung, die absolute Offenbarung Gottes, denn in ihm entäußert sich der absolute Geist bis zur äußersten Spitze und erhält sich zugleich darin. Dies ist die höchste Bewährung der Subjektivität des Geistes. Zugleich ist damit dem Menschen „seine an sich seiende Einheit des Menschen mit Gott" vor Augen gestellt. Diese an und für sich seiende Einheit des Menschen mit Gott soll auch für ihn werden, er soll derselben teilhaftig werden.

Wie dies geschieht, wird im Folgenden näher auszuführen sein.

Im Vorausgehenden aber ist dargelegt worden, wie zur Zeit des römischen Kaiserreichs in der Menschheit das Sehnen, das Bedürfnis

nach Versöhnung vorhanden war — und Versöhnung gibt es für den endlichen Geist in keiner anderen Weise, als daß er sich selbst als ein Moment des absoluten Geistes weiß, daß sich der Mensch in Gott findet.

Nicht nur das Bedürfnis nach dieser Versöhnung, sondern auch die Fähigkeit derselben teilhaftig zu werden war vorhanden — im jüdischen Volke auf seine besondere Weise, aber auch im übrigen römischen Reiche. Hier ist diese Fähigkeit nach Hegel vornehmlich durch die neuplatonische Philosophie ausgesprochen [1]). Aber diese Fähigkeit, der Wahrheit teilhaftig zu werden, ist noch nicht die Wahrheit selbst. Wenn die Sonne aufleuchtet, ist ihr Glanz nur da für ein sehendes Auge. Soll dem menschlichen Geiste die absolute Offenbarung Gottes zu teil werden, so muß zuerst sein Sinn dafür erschlossen sein. Aber sowenig die Sonne ihren Strahl sendet in ein blindes, in ein geschlossenes Auge, so wenig wäre doch auch ein offenes Auge für sich imstande das Licht in der Finsternis aufstrahlen zu lassen, aus eigener Kraft eine Sonne heraufzuführen. Und dann sollte ja auch die Wahrheit nicht für das gebildete spekulative Denken hervorgebracht werden, sondern die Wahrheit sollte dem Menschen als Menschen zuteil werden — dies aber war der Fall in der christlichen Religion.

---

1) Hegel sagt in dieser Hinsicht die Worte — die zur Beurteilung seiner Anschauung außerordentlich beachtenswert sind — (Geschichte der Philosophie 3. Bd. XV. [2. Aufl.] S. 85 und 86): „Mit der I d e e des Christentums, als der neuen Religion, welche in der Welt aufgekommen ist, sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn diese hat zu ihrem wesentlichen Prinzip, daß das Absolute als Geist auf konkrete Weise bestimmt wird, Gott nicht eine bloße Vorstellung überhaupt ist.“ „Aber ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen; denn es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit.“

Und weiter heißt es: „Das Prinzip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Sustantialität überhaupt; indem aber die Subjektivität fehlt, geht ihrer Idee des Geistes ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, Allgemeinheit und Seyn wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christenthum ersetzt, in welchem der Geist als Daseyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist ist, der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird.“

II.

Es bleibt uns nun noch die zweite Frage zu beantworten: Hat sich Hegel in seinen späteren Jahren näher über die Art und Weise des Auftretens der christlichen Religion in der Weltgeschichte ausgesprochen? Erfahren wir bei ihm etwas über Christus selbst als historische Persönlichkeit? In der Tat finden wir bei Hegel zwei eingehendere Darstellungen der geschichtlichen Bedeutung Christi. Die eine in seiner Philosophie der Geschichte [1]), die andere in der Religionsphilosophie [2]). Weitläufig allerdings hat sich Hegel über diesen Gegenstand nicht verbreitet, dafür aber desto eindringender, in der konzentriertesten Form. Zweierlei ist da, was er von Christus hervorhebt und würdigt: einmal seine Lehre, und dann sein Tod.

Die Wunder haben auch jetzt für Hegel so wenig Bedeutung als in seiner Jugendzeit. Wir erinnern uns hier, daß er ja sein ganzes Leben Jesu geschrieben hat, ohne auch nur ein einziges Wunder zu erwähnen. Zwar sagt er selbst [3]): „Wunder sind überhaupt Erfolge durch die Macht des Geistes über den natürlichen Zusammenhang, ein Eingreifen in den Gang und in die ewigen Gesetze der Natur" ... Auf das Leben wirkt „die Macht des Geistes und seine Schwäche. Schrecken kann Tod, Kummer Krankheit herbeiführen und ebenso hat zu allen Zeiten der unendliche Glaube und das Zutrauen den Krüppel gehend, Taube hörend gemacht u. s. w. Dem neuern Unglauben an solche Erfolge liegt der Aberglaube an die

1) Hegels W. W. IX. (2. Aufl. 1840) S. 395—398.
2) Hegels W. W. XII. (2. Aufl. 1840) S. 286—308.
3) Ebendaselbst S. 326.

sogenannte Naturmacht und deren Selbständigkeit gegen den Geist zu Grunde." Ja Hegel erkennt es auch an [1]), daß die Wunder „der Weg zur Erkenntnis" — gemeint ist der Göttlichkeit Christi — sein können, aber sie müssen es nicht sein und vollends erkennt er die Wunder nicht an als einen Beweis von zwingender Kraft für die Göttlichkeit Christi. „Christus selbst tadelt die Pharisäer, welche Wunder von ihm verlangen, und spricht von den falschen Propheten, welche Wunder thun werden" [2]). So sind für ihn die Wunder — auch zugegeben, daß es solche gebe, und zugegeben, daß Christus die von ihm berichteten Wunder auch wirklich getan hat — so sind sie doch für ihn als etwas nebensächliches, accidentielles herabgesetzt. Ja, sieht man die Wunder als eine Beglaubigung „der göttlichen Sendung" Christi an, so haben sie auch in dieser Hinsicht eine äußerst geringe Bedeutung für Hegel. Denn: „die Hauptfrage ist nicht die göttliche Sendung, sondern die Offenbarung und der Inhalt dieser Sendung [3])."

„Der Inhalt dieser Sendung" Christi aber wird offenbar in seiner Lehre und seinem Tode.

Was zunächst die Lehre anlangt, so unterscheidet Hegel an ihr eine negative und eine positive Seite.

Zunächst handelt es sich darum, die Herzen für die neue Religion empfänglich zu machen. Die Bande, die den Menschen noch an eine vergängliche Welt knüpfen, sind zu lösen; die Hindernisse, die dem Eintritt in das Reich Gottes im Wege stehen, sind zu beseitigen. Es ist zu tun um ein „neues Bewußtseyn" [4]), das Bewußtseyn „der absoluten Versöhnung; damit ist" wie Hegel in seiner Religionsphilosophie sagt, „bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand: denn das äußerliche Daseyn hat zu ihrem Substantiellen die Religion" [5]).

„Die neue Religion" [6]) aber „spricht sich aus als ein neues Be-

1) Phil. der Geschichte IX. (2. Aufl.) S. 396.

2) Ebendaselbst. 3) Ebendaselbst. 4) XII. (2. Aufl. S. 288).

5) Es ist hier ein Gedanke ausgesprochen, der auch in der Philosophie der Geschichte öfters ausgesprochen ist, am eingehendsten aber in der Philosophie des Geistes (VII.[2] 1845 S. 428—439) erörtert ist.

6) Ebendaselbst S. 288 und 289.

wußtseyn — Bewußtseyn der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen ist das Reich Gottes, das Ewige als die Heimath für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Geister, Herzen, sie sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen ist."

Der Boden für die neue Religion muß zubereitet, alles was dem Kommen dieses Reiches entgegengesetzt ist, muß beseitigt werden. Dies ist der erste Zweck der Lehre Jesu. Sie kann daher auch nicht so beschaffen sein wie die spätere Lehre, sondern sie hat Eigentümlichkeiten, die durch das Auftreten bedingt sind [1]). Ueber dieses Auftreten selbst und die damit gegebene „negative" Seite der Lehre spricht sich Hegel auf außerordentlich schöne Weise in seiner Philosophie der Geschichte aus [1]).

„Mit einer unendlichen Parrhesie steht Christus im jüdischen Volke auf. Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen", sagt er in seiner Bergpredigt, ein Spruch der höchsten Einfachheit und Elastizität gegen Alles, was dem menschlichen Gemüthe von Aeußerlichen aufgebürdet werden kann. Das reine Herz ist der Boden, auf dem Gott dem Menschen gegenwärtig ist: wer von diesem Spruch durchdrungen ist, ist gegen alle fremde Bande und Aberglauben gewappnet." Hegel fügt dann die weiteren Sprüche hinzu [3]): „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen"; und „Selig sind die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihnen"; und „Ihr sollt vollkommen seyn, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Wir haben hier eine ganz bestimmte Forderung von Christus. Die unendliche Erhebung des Geistes zur einfachen Reinheit ist an die Spitze als Grundlage gestellt. Die Form der Vermittlung ist noch nicht gegeben, sondern es ist das Ziel, als ein absolutes Gebot, aufgestellt. Was nun ferner die Beziehung dieses Standpunktes des Geistes auf das weltliche Daseyn anbetrifft, so ist auch da diese

1) XII. (2. Aufl.) S. 287 und 288.
2) IX. (2. Aufl.) S. 396 und 397. 3) Ebendaselbst S. 397.

Reinheit als die substantielle Grundlage vorgetragen. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch Alles zufallen"; und „Die Leiden dieser Zeit sind nicht werth jener Herrlichkeit".

Die neue Religion bringt so mit sich eine Umwertung aller Werte. „Alle irdischen weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden so ausgesprochen" [1]). „Der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es ist darum zu thun, den Menschen, dem das Bewußtseyn der Versöhnung werden soll, daraus herauszuziehen, zu verlangen diese Abstraktion von der vorhandenen Wirklichkeit" [2]). Dies ist die „negative", „polemische", „revolutionäre" Seite der neuen Lehre. „„Aergert dich dein rechtes Auges, so reiß es aus und wirf es von dir, ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde."" Was die Reinheit der Seele trüben könnte, soll vernichtet werden. In Beziehung auf das Eigentum und den Erwerb heißt es ebenso: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise, und der Leib mehr denn die Kleidung? Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seyd ihr denn nicht viel mehr denn sie?" Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen. „Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." Würde dieß so unmittelbar befolgt, so müßte eine Umkehrung entstehen: die Armen würden die Reichen werden [3]). So hoch steht nämlich

1) XII. (2. Aufl.) S. 289. 2) XII. (2. Aufl.) S. 289.

3) So heißt es in der Rel.-Phil. (2. Aufl.) XII. S. 289 und 290: „Alle diese Verhältnisse, die sich auf Eigentum beziehen, verschwinden; indessen heben sie sich wieder in sich selbst auf; wenn alles den Armen gegeben wird, so sind keine Armen. Das Alles sind Lehren, Bestimmungen, die dem ersten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Interesse aus-

die Lehre Christi, daß alle Pflichten und sittlichen Bande dagegen gleichgültig sind. Zu einem Jüngling, der noch seinen Vater begraben will, sagt Christus: „Laß die Todten ihre Todten begraben und folge mir nach.“ „Wer Vater und Mutter mehr liebet, denn mich, der ist mein nicht werth.“ Er sprach: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter.“ Ja es heißt sogar: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen sey, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht kommen Frieden zu senden, sondern das Schwerdt. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger.“ Hierin liegt eine Abstraction von Allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden. Man kann sagen, nirgend sey so revolutionär gesprochen, als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt.“

So hat Hegel das Negative in der Lehre hervorgehoben. Wenden wir uns nunmehr der affirmativen Seite der Lehre zu, so haben wir zunächst daran zu erinnern, daß die Verkündigung „des Reiches Gottes“ [1]) den Inhalt bildet; „in dieses, als das Reich der Liebe zu Gott hat sich der Mensch zu versetzen“ [2]).

---

macht, was der Mensch noch zu verlieren, sich in Gefahr glauben muß und wo sie sich als Lehre an Menschen richtet, mit denen die Welt fertig ist und die mit der Welt fertig sind. Die eine Seite ist die Entsagung; dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses und der sittlichen Bande ist im konzentrierten Erscheinen der Wahrheit eine wesentliche Bestimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit sichere Existenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert.“

1) Phil. der Religion (2. Aufl.) XII. S. 290.

2) ebendas. Hegel fügt hier hinzu: unmittelbar soll sich der Mensch in diese Wahrheit werfen. „Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogen. Bergpredigt: Selig sind, die reines Herzens sind: denn sie werden Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt.“

Das nächste ist, daß in der Lehre Christi aller Wert auf die Gesinnung des Menschen gelegt wird [1]). „Die intellektuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll, und die Gesinnung allein ist es, die einen Werth giebt . ." Damit ist zum erstenmale — wie Hegel sagt [2]) — „der unendliche Wert der Innerlichkeit aufgetreten."

Von der Art und Weise, wie dieses von Christus ausgesprochen ist, sagt dann Hegel weiter [3]): „In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie wie Hermes der Psychagoge aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimath hinüberführen, ist dieß vorgetragen."

Und [4]): „In dieser Erhebung und völligen Abstraktion von Allem, was der Welt als Großes gilt, ist allenthalben die Wehmuth über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen überhaupt enthalten."

Einen weiteren positiven Inhalt der Lehre bilden dann die moralischen Gebote. Sie sind aber — nach Hegel —— nicht etwas nur der Predigt Christi eigentümliches, sondern sie kommen schon in anderen Religionen vor und auch in der jüdischen. Zusammengefaßt sind alle diese Gebote in dem einen Gebote der Liebe. Die Liebe ist geboten gegen alle Menschen. So aber ist sie nur ein leeres Abstraktum. „Die Menschen, die man lieben kann und gegen die die Liebe wirklich ist, sind einige Besondere: das Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein

1) Ebendaselbst. S. 291. 2) Ebendaselbst.

3) Ebendaselbst.

4) Ebendaselbst. Daran knüpft Hegel die Betrachtung, die wesentlich abweicht von der gleichen Stelle in den Jugendarbeiten (oben Seite 15 und 16).

„Jesus trat auf, als das jüdische Volk durch die Gefahr, die sein Gottesdienst bisher gelitten hatte und noch litt, hartnäckiger darein versenkt war und zugleich an der Realität verzweifeln mußte, da es mit einer Allgemeinheit der Menschheit in Berührung gekommen war, die es nicht mehr ableugnen konnte und die doch selbst noch völlig geistlos war — kurz er trat auf in der Ratlosigkeit des gemeinen Volkes: „ich preise dich Vater und Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbart."

leeres Aufspreizen zur bloßen Vorstellung, zum Gegenteil der wirklichen Liebe“ 1).

1) Phil. der Religion (2. Aufl.) XII. S. 291 und 292. In genau dem gleichen Sinn hat sich Hegel schon in seinen Jugendschriften geäußert (Herm. Nohl S. 295): „Die Menschenliebe, die sich auf alle erstrecken soll, von denen man auch nichts weiß, die man nicht kennt, mit denen man in keiner Beziehung steht, diese allgemeine Menschenliebe ist eine schale, aber charakteristische Erfindung der Zeiten, welche nicht umhin können, idealische Forderungen, Tugenden gegen ein Gedankending aufzustellen, um in solchen gedachten Objekten recht prächtig zu erscheinen, da ihre Wirklichkeit so arm ist. — Die Liebe zu dem Nächsten ist Liebe zu den Menschen, mit denen man, so wie jeder mit ihnen in Beziehung kommt. Ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein.“ Hegel sagt dann weiter über die Liebe, von der wir am Anfang unserer Arbeit hervorgehoben haben, daß ihr Begriff ein wesentliches Moment in dem spekulativen Denken des „jugendlichen Hegel“ ausmache, sie können „nicht geboten werden, sie sei freilich pathologisch, eine Neigung“ — „aber damit ist ihrer Größe nichts genommen,“ sie ist damit gar nicht herabgesetzt, daß ihr Wesen keine Herrschaft über ein ihr Fremdes ist“ .... „Die Liebe hat gesiegt, heißt nicht, wie die Pflicht hat sie gesiegt, sie hat die Feinde unterjocht sondern sie hat die Feindschaft überwunden.“ „Es ist der Liebe eine Art von Unehre, wenn sie geboten wird, daß sie ein Lebendiges, ein Geist, mit Namen genannt wird.“ .... „Erst durch die Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen, denn durch sie wird dessen ganzes Gebiet gestürzt; die Tugenden setzen durch ihre Grenze außerhalb desselben immer noch ein Objektives, und die Vielheit der Tugenden eine um so größere unüberwindliche Mannigfaltigkeit des Objektiven; nur die Liebe hat keine Grenze; was sie nicht vereinigt hat, ist ihr nicht objektiv, sie hat es übersehen, oder noch nicht entwickelt, es steht ihr nicht gegenüber.“ Von diesem Hohen-Liede der Liebe, wie es Hegel in seiner Werdezeit angestimmt hat — man muß das Ganze im Zusammenhange lesen und auf sich wirken lassen, um seine außerordentliche Schönheit zu fühlen — von diesem begeisterten Hochgesang herüber zu den oben angeführten Darlegungen Hegels leitet uns eine Darstellung der Bedeutung der Liebe in der christlichen Religion aus der Zeit, wo Hegel an dem Melanchthongymnasium zu Nürnberg neben dem propädeutischen Unterrichte in den oberen Klassen auch Religionsunterricht erteilte. Es möge uns gestattet sein die Stelle aus der Propädeutik hier wiederzugeben, zumal sie zu dem Wenigen gehört, was wir von Hegel über die christliche Religion aus der Periode seines Lebens besitzen, wo er mit der Ausarbeitung seiner Logik beschäftigt war, und hier zugleich die Bedeutung der Liebe in religiöser Hinsicht trefflich dargestellt ist. Es heißt nämlich hier (Phil. Propädeutik XVIII. S. 203): „Die Religion ist die Wahrheit, wie sie für alle Menschen ist. Das Wesen der wahrhaften Re-

Den Jüngern Jesu wird nun die ausschließliche Betätigung dieser Liebe empfohlen, so daß für sie „kein anderer objektiver Zweck als diese Liebe" ist. „Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere göttliche Liebe selbst" [1]).

Dadurch, daß so die Liebe in den Mittelpunkt gestellt wird — bemerkt Hegel [2]) — auch dadurch wird die Lehre polemisch, und zwar gegen jüdische Einrichtungen und Auffassungen. Denn: „Alle die vom Gesetz gebotenen Handlungen, worin die Menschen sonst ihren Werth setzen ohne die Liebe, werden für todtes Thun erklärt und Christus heilt selbst am Sabbath."

Weiter ist es dann — nach Hegel [3]) — von Wichtigkeit, wer

ligion ist die Liebe. Sie ist wesentlich Gesinnung als Erkenntnis der Wahrheit des menschlichen Willens. Die religiöse Liebe ist nicht nur die natürliche Anhängigkeit; oder nur moralisches Wohlwollen; nicht eine unbestimmt allgemeine schwachsinnige Empfindung, sondern bewährt sich im Einzelnen mit absoluter Aufopferung. „Liebet euch untereinander, wie ich Euch geliebt habe." — Die religiöse Liebe ist unendliche Macht über alles Endliche des Geistes, über Schlechtes, Böses, Verbrechen, auch positive Gesetze u. s. f. Christus ließ seine Jünger am Sabbath Aehren ausraufen und heilte eine kranke Hand. Die göttliche Liebe vergibt die Sünde, macht für den Geist Geschehenes ungeschehen." Der Maria Magdalena wird viel vergeben, weil sie viel geliebt hat. Die Liebe ist selbst über die Rücksichten der Moral hinaus: Maria salbt Christus, statt es den Armen zu geben und Christus billigt dies. — Das substantielle Verhältnis des Menschen zu Gott ist die Vergebung der Sünden. Der Grund der Liebe ist das Bewußtsein von Gott und seinem Wesen als der Liebe und sie daher zugleich die höchste Demut. Ich soll mir nicht die Objektivität in der Liebe sein, sondern Gott, aber in seinem Erkennen soll ich mich selbst vergessen."

1) Phil. der Religion. (2. Aufl.) XII. S. 292 und 293.

2) Ebendaselbst. S. 293.

3) Ebendaselbst. S. 293. Wir haben diese ganze Stelle wiedergegeben, weil sie deutlich zeigt, was von dem Satze Arthur Drews zu halten ist: „Nirgends, bemerkt hierbei," — Hegel spricht aber eigentümlicher Weise gerade von der Bedeutung „der Geschichte" für das vorstellende Bewußtsein, während Drews hier wie überhaupt gegen „das Historische" in der Religion polemisiert — „Nirgends" bemerkt hierbei David Friedr. Strauß mit Recht, „konstruiert Hegel das Selbstbewußtsein eines sich selbst als den gegenwärtigen Gott wissenden Individuums, sondern immer nur das Bewußtsein derjenigen,

diese Lehre vorträgt, wer sagt: „Trachtet nach dem Reiche Gottes.“ Hier kommt also die Person in Betracht, die eine solche Forderung ausspricht. Hegel sagt: Christus spricht nicht als Lehrer, sondern als Prophet: er ist es, der unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht.“ „Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seyende Wahrheit zu thun; dieses Aussprechen und Wollen der an und für sich seyenden Wahrheit und die Bethätigung dieses Aussprechens wird als Thun Gottes ausgesprochen, es ist das Bewußtseyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Uebereinstimmung damit. In dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben. Da redet aus ihm diese ungeheure Majestät, die Alles ungeschehen machen kann und es ausspricht, daß dieß geschehn.“

Wenn aber auch Christus „unmittelbar aus Gott“ dieses spricht und „Gott“ aus ihm dieses spricht, so ist dabei doch auch dies ebenso wichtig, daß, der dieses sagt, „zugleich der Mensch ist“, „dieß Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Uebermenschliches, als Etwas, das in Gestalt einer äußern Offenbarung kommt; daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.“

Im Zusammenhange hiemit sagt dann Hegel[1]): „Christus nennt sich Gottes Sohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich[2]) zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes; Christus gehört dem menschlichen Geschlechte an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes; den wahren Sinn dieses Ausdrucks, die Wahrheit der Idee, was Christus für seine Gemeinde gewesen, kann man auch wegexegesieren, sagen:

für welche ein bestimmtes Individuum der Gottmensch war.“ „Hegel sagt nicht, daß ein Individuum aufsteht, welches sein Selbstbewußtsein als Eins mit dem göttlichen weiß ....“ (Hegels Religionsphilosophie. In gekürzter Form mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen herausgegeben von Arthur Drews, verlegt bei Eugen Diderichs, Jena und Leipzig 1905.) Die von Strauß zitierte Stelle findet sich in der christlichen Glaubenslehre II. S. 218 und 219.

1) XII. (2. Aufl.) S. 294.

2) Zu zeigen, daß diese Ausdrücke „eigentlich“ zu nehmen seien, darauf kam es Hegel auch bei seinen letzten Jugendarbeiten schon an. Die weit-

alle Menschenkinder seyen Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen u. dergl."

Die Lehre Jesu wird — was außerordentlich wichtig ist — ergänzt durch sein Leben und sein Schicksal. Durch sein Leben insofern, als sein Handeln, sein Verhalten mit seiner Lehre durchaus übereinstimmte. Man könnte so sagen: er hat seine Lehre nicht nur vorgetragen, sondern selbst gelebt. Hegel nennt dies [1]) „die abstrakte Angemessenheit vom Thun, Handeln und Leiden dieses Lehrers zu seiner Lehre selbst." Sein Leben ist ihr gänzlich gewidmet gewesen. Er hat den Tod nicht gescheut und durch den Tod die Wahrheit seiner Lehre besiegelt [2]).

So steht der Tod Christi mit seiner Lehre im engsten Zusammenhange. Hegel sagt [3]): „Indem die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weise und Bestimmtheit der Religion gegründet ist, durchaus in geradem Widerspruch ist, so ist das Schicksal, menschlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu sein, im Zusammenhange mit jenem Auftreten." „Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode versiegelt."

In dieser Hinsicht kann der Tod Christi mit dem des Sokrates verglichen werden. Und Hegel hat nicht nur in seinen Jugendschriften, sondern auch noch in seiner Religionsphilosophie diesen Vergleich angestellt [4]).

läufigeren Ausführungen (Hermann Stohl S. 302 ff.) sind hier stark zusammengezogen. Hier — in der Religionsphilosophie — ist gleichsam das Resultat jener Partien wiedergegeben. 1) XII. (2. Aufl.) S. 294.

2) Ebendaselbst. 3) Ebendaselbst. S. 294 u. 295.

4) Bd. XII S. 295. „So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem ganz anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtseyn gebracht, sein δαιμόνιον ist nichts anderes, auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Ueberzeugung davon verschaffen und nach seiner Ueberzeugung handeln. Dieß sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, sowie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, auch er ist für die Wahrheit gestorben.

Er bleibt aber nicht bei dieser äußeren Betrachtung stehen, sondern geht vielmehr zur Darstellung der Bedeutung des Todes

---

Christus lebte nur in einem andern Volke und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates." „Dieß ist, fügt Hegel hinzu, die äußerliche Geschichte Christi, die auch für den Unglauben ist, wie die Geschichte des Sokrates für uns". Sie ist nicht Gegenstand des religiösen Bewußtseins. Und in diesem Sinne hätte wohl auch D r e w s ganz recht, wenn er sich gegen „das Geschichtliche" in der christlichen Religion wendet. Wiewohl auch das rein historische Interesse — wie anderen bedeutenden geschichtlichen Ereignissen gegenüber — so ganz besonders hier, seine hohe Bedeutung und Berechtigung hat. Hegel spricht sich über diese ä u ß e r e Geschichte (wir verweisen hier auch auf das oben angeführte Urteil Schellings hin [59 u. 60]), über das ä u ß e r l i c h e, das a c c i d e n t i e l l e der Geschichte in folgender Weise aus (Phil. der Gesch. IX. 2. Aufl. S. 395): „Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtseyn wurde. Ebenso wenig ist es das rechte Verhältniß, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: Was hat mit seiner Geburt, mit seinem Vater und seiner Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern u. s. f. für eine Bewandniß? d. h. was ist er geistlos betrachtet. Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer u. s. f., so stellt man ihn auf gleiche Linie mit Sokrates und Andern, wenn man auch seine Moral höher stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral u. s. f., dieß Alles ist nicht das letzte Bedürfniß des Geistes, daß nämlich der Mensch den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dieß seyn soll; so ist die Vorstellung der spekulativen Idee, der absoluten Wahrheit geläugnet. Um diese aber ist es zu thun, und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Concilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zu Stande gekommen, oder von da und dorther geflossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen seyn, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist."

Zur richtigen Beurteilung dieser Stelle muß man sich aber die andere daneben vor Augen halten (ebendaselbst S. 402 und 403); es heißt hier: „Im nicäischen Concilium wurde endlich (im Jahre 325 nach Chr. Geb.) ein festes Glaubensbekenntniß, an das wir uns jetzt noch halten, aufgestellt; dieses Bekenntniß hatte zwar keine spekulative Gestalt, aber das tief Spekulative ist auf das innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν ϑεόν, καὶ ϑεὸς ἦν ὁ λόγος) sehen

Christi fort und hebt hierbei hervor [1]): „Der Tod Christi ist einerseits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben etc., aber dieser Tod, der geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird.“ Dann aber wird der Tod Christi „geistig aufgefaßt wenn er so verstanden wird, „daß in Christus Gott geoffenbart sey und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur“ [2]). Hegel fährt fort [3]):

„Der Tod ist dann der Prüfstein, so zu sagen, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.“

Dieser Tod trägt auch eine polemische Seite an sich. Dies ist das erste Moment das dabei zu betrachten ist. „Es ist darin“, sagt Hegel [4]), „nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigenthümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dieß ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist.“ „Wenn das Kreuz zum Panier erhoben ist und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist die innere Gesinnung in

---

wir den Anfang einer tieferen Auffassung: der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Aeußerlichen vereinigt, und das ist eben das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe leicht vom Bewußtseyn in äußerlicher Hinsicht aufzufassen ist, und zugleich zum tieferen Eindringen auffordert. Sie ist so für jede Stufe der Bildung, und befriedigt zugleich die höchsten Anforderungen.“

1) XII. (2. Aufl.) S. 306. 2) XII. (2. Aufl.) S. 297.

3) Ebendaselbst S. 297 und 298. 4) XII. (2. Aufl.) S. 298 und 299.

ihrem tiefsten Grunde dem bürgerlichen und Staatsleben entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinweggenommen, so daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr, sondern eine leere Erscheinung ist, die bald krachend zusammenstürzen und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Daseyn manifestieren muß." „... der weltliche Regent der Erde machte seinerseits das Höchste zum Verachtetsten und verkehrte von Grund aus die Gesinnung, so daß im Innern der neuen Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegenzusetzen war." Und diese Ausführungen schließt dann Hegel mit den Worten [1]): „Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte Gewalt, der Tod übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im Innern unendlich fühlte, nun freilich nicht mehr scheute." So deutet Hegel zugleich mit tiefsinnigen Worten die Macht und Ohnmacht der Welt an, die das Christentum sich zu erobern anschickte.

Weiter wird dieser Tod — nach Hegel — zur Offenbarung und zwar zur letzten, vollkommensten — absoluten — Offenbarung göttlichen Wesens. Zwei Momente sind es, die hier als zum Wesen Gottes gehörig offenbar werden, wie sonst in keiner Weise; und darauf — haben wir oben gesagt — kommt es an, daß dem Menschen, der nach Versöhnung sich sehnt, offenbar werde, was Gott an und für sich sei. Und dies tritt zutage in den folgenden beiden Momenten; einmal: das Endliche, das Negative ist in Gott selbst; und dann: dieses Negative wird selbst negiert. Was so aber auf die abstrakteste Weise ausgesprochen ist, ist von Hegel auf das konkreteste, schönste, auf das tiefste empfunden dargestellt worden. Hören wir wie sich Hegel über dieses Thema selbst ausspricht: „Dieser Tod ist ebenso, wie die höchste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit" [2]). „„Gott selbst ist todt" heißt es in jenem lutherischen Liede; dieß Bewußtseyn drückt dieß aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative gött-

1) Ebendas. S. 299 u. 300. 2) Ebendas. S. 302.

liches Moment selbst ist, in Gott ist; daß das Andersseyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersseyn die Einheit mit Gott hindert: es ist gewußt das Andersseyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst. Die höchste Erkenntniß von der Natur der Idee des Geistes ist darin enthalten" [1]). Weiter [2]): „Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß und dieser ist nur der Tod des Todes." Dieses letzte Moment, das die Endlichkeit aufgehoben, das Negative negiert, der Tod getötet wird, das tritt zutage in der Auferstehung Christi. Ich zweifle nicht, daß Hegel ganz bestimmte außergewöhnliche Vorgänge annimmt, die noch dem Tode Christi eingetreten sind und die zu der geschichtlichen Erscheinung der Person Christi hinzugehören. Aber hier kommt es erst recht auf die Auffassung, die Explikation dieser Geschichte an. Das Faktum ohne die rechte Auslegung ist — nach Hegel — schlechthin wertlos. Dieses geschichtliche Ereignis für sich — auch wenn man es uns auf exakte, historische Weise nachweisen könnte — hätte in religiöser Hinsicht gar keinen Wert [3]). Wertvoll

1) Ebendaselbst S. 306 und 307. 2) Ebendaselbst S. 300.

3) Vergl. hierzu die Aussagen Hegels in seiner Propädeutik (Bd. XVIII S. 204): „Die äußerliche Seite seiner Geschichte muß von der religiösen unterschieden werden. Er ist durch die Wirklichkeit, Niedrigkeit, Schmählichkeit hindurchgegangen, gestorben. Sein Schmerz war die Tiefe der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Leben und Leiden. Die seligen Götter der Heiden wurden als in einem Jenseits vorgestellt; durch Christus ist die gemeine Wirklichkeit, diese Niedrigkeit, die nicht verächtlich ist, selbst geheiliget. Seine Auferstehung und Himmelfahrt sind nur für den Glauben: Stephanus sah ihn im Gesicht zur Rechten Gottes. Gottes ewiges Leben ist dieß, die Rückkehr in sich. Zweifel aus Umständen, aus Einzelheiten aufzubringen, ob dies eine äußerliche Wirklichkeit, ist läppisch, erbärmlich. Es kommt dem Glauben auf das sinnliche Geschehen gar nicht an, sondern auf das, was ewig geschieht, Geschichte Gottes."

Aeußerst interessant ist es auch, mit den obigen Ausführungen Hegels An-

wird es erst durch den Glauben — dadurch daß man die in ihm liegende Idee erfaßt. Dieses ist es, was allein Wert besitzt. Hegel

---

schauung über dieses Thema, wie sie in seinen Jugendschriften ausgesprochen ist, zu vergleichen. Damals sagte Hegel (Hermann Nohl S. 331): „Indem es Jesus verschmähte mit den Juden zu leben, aber mit seinem Ideal zugleich immer die Wirklichkeit bekämpfte, so konnte es nicht fehlen, er mußte unter diesen erliegen; er wich dieser Entwicklung seines Schicksals nicht aus, aber er suchte sie freilich auch nicht auf; jedem Schwärmer der für sich schwärmt ist der Tod willkommen, aber wer für einen großen Plan schwärmt, der kann nur mit Schmerz den Schauplatz verlassen, auf welchem er sich entwickeln sollte; Jesus starb mit der Zuversicht, daß sein Plan nicht verloren gehen würde." Und dann heißt es weiter (ebendaselbst S. 333 und 334): „Nach dem Tode Jesu waren seine Jünger wie Schafe, die keinen Hirten haben; es war ihnen ein Freund gestorben, aber sie hatten auch gehofft, er sei der, der Israel befreien werde (Lk. 24, 21) und diese Hoffnung war mit seinem Tode dahin; er hatte alles mit sich ins Grab genommen; sein Geist war nicht in ihnen zurückgeblieben. — Ihre Religion, ihr Glaube an reines Leben hatte an dem Individuum, Jesus, gehangen; er war ihr lebendiges Band und das geoffenbarte, gestaltete Göttliche, in ihm war ihnen Gott auch erschienen, sein Individuum vereinigte ihnen das Unbestimmte der Harmonie und das Bestimmte in einem Lebendigen. Mit seinem Tode waren sie in die Trennung des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Geistes und des Wirklichen zurückgeworfen." Und nun folgen die bedeutsamen Worte, die wohl beachtet sein wollen, um zu beurteilen, ob nach Hegel die Gemeinde aus sich heraus den Glauben an die Auferstehung geboren, ob die Auferstehung Christi als ein Produkt der Phantasie anzusehen ist. „Zwar das Andenken an dies göttliche Wesen, aber nun von ihnen ferne, wäre ihnen geblieben; die Gewalt, die sein Sterben über sie ausübte, hätte sich mit der Zeit in ihnen gebrochen, der Tote würde ihnen nicht ein bloßer Toter geblieben, der Schmerz über den modernden Körper nach und nach dem Anschauen seiner Göttlichkeit gewichen sein; und der unverwesliche Geist und das Bild reinerer Menschheit wäre aus seinem Grabe ihnen hervorgegangen; aber der Verehrung dieses Geistes, dem Genuß des Anschauens dieses Bildes wäre das Andenken an das Leben dieses Bildes zur Seite gestanden, dieser erhabene Geist hätte an seiner verschwundenen Existenz immer seinen Gegensatz gehabt; und die Gegenwart desselben vor der Phantasie wäre mit einem Sehnen verbunden gewesen, das nur das Bedürfnis der Religion bezeichnet hätte, aber die Gemeine hätte noch keinen eigenen Gott gehabt." So weit also wäre das Bewußtsein der christlichen Gemeinde von sich aus gekommen, aber zur Weiterentwicklung der Idee und zu ihrer vollkommenen Darstellung bedurfte es des von außen gegebenen Anlasses. „Zur Schönheit, zur Göttlichkeit fehlte dem Bilde das Leben; dem Göttlichen in der Gemeinschaft der Liebe, diesem Leben, fehlte Bild und Gestalt. Aber in dem Auf-

schreibt — und wir glauben, auch diese Worte mit denen sich Hegel auf das bestimmteste über den in Frage stehenden Fall erklärt, verbürgen es uns, daß wir ihn recht verstanden — in seinem Kollegheste vom Jahre 1821 (XII. 2. Aufl. S. 300) anknüpfend an die Worte: „Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheil: „Es ist dieß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Wie Alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewußtseyn zur Erscheinung gekommen, so auch diese Erhebung." Man beachte wohl, daß Hegel hier die Auferstehung Christi mit dem vorausgehenden Geschichtlichen auf eine und dieselbe Stufe stellt. Hegel führt dann die Bibelstelle an: „Du lässest deinen Gerechten im Grabe nicht, du lässest deinen Heiligen nicht verwesen" und fährt dann fort: „Für die Anschauung ist eben so vorhanden dieser Tod des Todes, die Ueberwindung des Grabes, der Triumph über

erstandenen und dem gen Himmel Erhabenen fand das Bild wieder Leben, und die Liebe die Darstellung ihrer Einigkeit; in dieser Wiedervermählung des Geistes und des Körpers ist der Gegensatz des Lebendigen und des Toten verschwunden und hat sich in einem Gotte vereinigt; das Sehnen der Liebe hat sich selbst als lebendiges Wesen gefunden und kann nun sich selbst genießen, dessen Verehrung nun die Religion der Gemeinde ist; das Bedürfnis der Religion findet seine Befriedigung in diesem auferstandenen Jesus, in dieser gestalteten Liebe. Die Betrachtung der Auferstehung als einer Begebenheit ist der Gesichtspunkt des Geschichtsforschers, der mit der Religion nichts zu tun hat; der Glauben oder Unglauben an dieselbe, als bloße Wirklichkeit ohne das Interesse der Religion ist eine Sache des Verstandes, dessen Wirksamkeit, Fixierung der Objektivität gerade der Tod der Religion ist, und auf welchen sich zu berufen von der Religion abstrahieren heißt."

Und wenn es am Ende dieses Abschnittes dann heißt (S. 335): „nicht der Erstandene allein ist das Heil der Sünder, und ihres Glaubens Entzückung; auch der Lehrende und Wandelnde und am Kreuze hängende wird angebetet. Diese ungeheure Verbindung ist es, über welche seit so vielen Jahrhunderten Millionen gottsuchender Seelen sich abgekämpft und gemartert haben", so ist es ihm selbst wenigstens gelungen — wie wir uns aus dem Obigen überzeugen können — diese Dissonanzen aufzulösen und zum Einklang zu bringen; ihm war es vergönnt, die Schwierigkeiten, die sich der Lösung des hier gegebenen Problems entgegenstellten, zu beseitigen und an ihm, dürfen wir vielleicht sagen, hat sich das Wort bewahrheitet, daß diejenigen, welche suchen, auch finden sollen.

das Negative und diese Erhöhung in den Himmel. Die Ueberwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dies Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich enthält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten." Und wir glauben, wir haben den Kreis genügend umschrieben und wiedergegeben, was Geschichtliches in der christlichen Religion ist und inwiefern dieses Geschichtliche für das religiöse Bewußtsein von Bedeutung ist, wenn wir die Stelle hinzufügen [1]): „Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtseyn die Explikation der göttlichen Natur selbst ist." Von diesem Geschichtlichen aber sagt Hegel selbst [2]): „Das ist dann die Explikation der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu seyn, daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern daß dieses Andersseyn, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm selbst ist, aber allerdings ein verschwindendes; aber er hat in diesem Moment sich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dies ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes, diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewußtseyn der Wahrheit gekommen ist."

---

1) XII. 2. Aufl. S. 301. Wir sind uns dabei der Unzulänglichkeit unserer Darstellung wohl bewußt; denn man muß diese ganze Partie, die, wie Schubert treffend bemerkt (Philosophische Aufsätze, herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin zur Feier ihres sechzigjährigen Bestehens. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1904 S. 231), „zu den wahrhaft ergreifend vorgetragenen Partieen" in Hegels Rel.-Phil. gehört, im Zusammenhange lesen und auf sich wirken lassen, um ihren reichen Gehalt völlig würdigen zu können. Denn diese Darstellung bei Hegel ist in ihrer Art so vollendet, wie es in ihrer Art Albr. Dürers Passionen und Darstellungen des Gekreuzigten und Auferstandenen sind, oder auch wie die Passionsmusik von Joh. Seb. Bach. 2) XII. 2. Aufl. S. 307 und 308.

Und Folgendes können wir nunmehr als das gesicherte Resultat unserer Untersuchung ansehen:

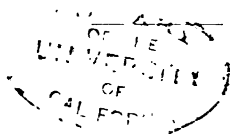
Hegels theologische Jugendarbeiten sind für den späteren Denker von nicht geringer Bedeutung gewesen; Präludien sind es gleichsam, auf welche die Melodie mit schönen, bestimmt auftretenden Rythmen und vollen Akkorden folgen sollte. Seine Arbeiten über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte bezeichnen ein fortgesetztes Vorwärtsstreben und Tieferdringen in den metaphysischen Gehalt des Geschichtlichen. Während die erste Arbeit noch auf das stärkste von Kant beeinflußt ist und der Begriff der Tugend zur Lösung der gestellten Aufgabe — den substantiellen Gehalt der christlichen Religion klar zu legen — verwendet wird, ermöglicht erst der Begriff des Lebens und noch mehr die Idee der Liebe ein besseres Erfassen des Wesentlichen in der christlichen Religion. Aber auch auf dieser Stufe bleibt Hegel nicht stehen; sondern — ausgestattet mit einem reicheren historischen Wissen und befähigt zur meisterhaften Beherrschung der spekulativen Idee — erkennt er jetzt in der christlichen Religion das durch das Leben, Leiden und Auferstehen Christi gegebene historische Faktum als die Darstellung der Idee selbst. Diese Idee aber heißt — und dadurch unterscheiden sich Hegels Jugendarbeiten von seinen späteren Darstellungen des gleichen Gegenstandes — die Versöhnung, oder: die auch im Leiden mit sich selbst versöhnte und versöhnende Liebe. Dabei ist aber allen diesen Darstellungen gemeinsam, ohne Ausnahme, die hohe Achtung, ja wir könnten sagen: die Ehrfurcht vor dem Menschen. Denn an der in Christus offenbar gewordenen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sollen alle Menschen teilhaben; die in Christus dargestellte — objektiv gewordene, realisierte — Versöhnung soll auch unsere Versöhnung sein; der Weg, den Christus gegangen, unser Weg!

Zugleich hat uns das Fortschreiten von den Jugendarbeiten Hegels zu den christologischen Partien seines ausgebildeten Systems die Differenz deutlich erkennen lassen, die zwischen Hegels Christologie und der Christologie von D. Fr. Strauß besteht.

Strauß' Christologie ist naturalistisch; Gott kommt erst in der Menschheit zu seinem Selbstbewußtsein; die ganze Menschheit ist

so der Gottmensch; in der ganzen Menschheit erst verwirklicht sich die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; wie dabei aber der progressus in infinitum vermieden wird, ist nicht ersichtlich. Von diesem Standpunkte aus ist dann Strauß weiterfortschreitend zum Materialismus übergegangen.

Bei Hegel dagegen ist der Gottmensch, Christus, eine einzigartige, historische Persönlichkeit. Wie diese Auffassung für Hegel ebenso historisch wie metaphysisch von der allergrößten Wichtigkeit war, ist — dürfen wir wohl annehmen — durch die vorliegende Arbeit genügend zutage getreten.




Reese
183584
B2949
R4R4

